B II. 8

662'
8'
32

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

Coburger Landes-Bücherei

Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der besondern Beschaffenheit dessen, für welchen es gültig ist, gegründetes) Gesetz der Freiheit. Ein Gesetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterscheidet sich darin von einem Naturgesetze, dass dieses sagt, was geschieht, dahingegen das Gesetz der Freiheit vorschreibt, was vielleicht nie geschieht (C. 830). In G. 37. unterscheidet Kant noch zwischen Gebot und Imperativ so, dass er zwar unter beiden Ausdrücken objective Gesetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorstellung eines solchen objectiven Princips, sofern es für den Willen (der auch anderer Begehrungen fähig ist) nöthigend ist, selbst, unter Imperativ aber bloss die Formel eines solchen Gebots versteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Gesetzen, ein vernünftiges Wesen aber kann sich die Gesetze vorstellen, nach welchen es wirkt. Solche Gesetze, die man sich vorstellt, wenn man darnach wirkt, heissen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heisst ein Wille. Folglich ist Vernunft, in so fern sie Handlungen nach Vorstellung der Gesetze dieser Handlungen oder nach Principien (Grundsätzen) möglich macht (praktisch ist) und Wille einerlei. Die praktische Vernunft ist

nehmlich jederzeit ein Wille, aber der Wille ist nicht jederzeit praktische Vernunft, indem der Wille eigentlich für sich keinen Bestimmungsgrund hat; sondern sein Bestimmungsgrund liegt entweder im Gesetze der Vernunft, und dann ist er mit praktischer Vernunft einerlei, die nichts anders ist, als das Vermögen, nach dem Gesetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die bloss die Befriedigung sinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatischer Vernunft, d. i. der, die bloss Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer bloss sinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei ist) (K. V.). Ist der Wille an sich völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln so, dass für dasselbe gar keine Bestimmungsgründe da sind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, so ist er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Gesetz sagt); ist der Wille an sich nicht völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl so, dass für dasselbe Bestimmungsgründe da sind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, so ist der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgsam, sondern die Vernunft muss, wenn er folgsam seyn soll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenstehenden Bestimmungsgründe bestimmen. Eine solche Bestimmung des Willens heisst Nöthigung. Das Gesetz aber, welches den Willen durch Nöthigung bestimmt, heisst ein Gebot, und die Formel, durch welche ein solches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 48. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du sollst mässig seyn, du sollst arbeitsam seyn, du sollst nicht stehlen. Sie zeigen aber dadurch an, dass das Gesetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen bestimmen sollte, und

darum objectiv heisst, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältnisse steht, dass dieser, als der Wille eines besondern Subjects (Individuums), seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach nicht nothwendig durch das Gesetz bestimmt wird; welches Verhältniss, dass das Gesetz gegen die andern Bestimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, und dass sie das einem Willen sagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorstellt, dass es zu thun oder zu unterlassen gut sei. Dies kann aus zweierlei Ursachen der Fall seyn. Entweder weiss das handelnde Subject nicht, dass die Handlung gut ist. Da nun aber der Imperativ in seiner eignen Vernunft liegt, so kann es bloss nicht wissen, dass der gegebene Fall unter diesen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwissenheit den Imperativ nicht. Wer da weiss Gutes zu thun, und thuts nicht, der sündigt; aber nicht, wer es nicht weiss. Oder das Subject weiss es, aber seine Maximen oder Handlungsregeln (subjectiven Grundsätze) sind den objectiven Grundsätzen (Principien der praktischen Vernunft, d. i. den Gesetzen, nach welchen jedes vernünftige Wesen handeln sollte) zuwider. So weiss ein Kind, dass es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was seine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, seinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm ist; und es handelt nun, wenn es ungehorsam ist, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erstern Maxime (der praktischen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heisst hier aber nicht, dass es angenehm sei, so zu handeln; auch nicht, dass es pragmatisch gut oder nützlich (wozu gut) sei; sondern dass es praktisch gut oder sittlich gut (an sich gut) sei, d. h. bloss vermittelst der Vorstellung der Vernunft, bloss darum, weil es die

Vernunft durch ihr Gesetz vorschreibt, Zweck des Willens seyn solle (G. 37. f. M II, 50.), s. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muss, kann nicht so vorgestellt werden, als werde er auch zu gesetzmässigen Handlungen durch das Gesetz genöthigt, weil er so beschaffen ist, dass er von selbst nichts anders will, als was das Gesetz sagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Bestimmungsgründe hat, als das Gesetz, weder Gebote noch Verbote, und also keine Imperativen. Das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens (z. B. des menschlichen Willens) auszudrücken (G. 39 M. II, 51.).

5. Eine Vorschrift oder Maxime kann entweder wozu dienen, oder sie kann an sich gut seyn, das ist, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden, ohne dass sie selbst weiter einen Zweck hat. Die letztere ist nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erstere ist doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu sie dienen soll, und in dieser Rücksicht nennt Kant auch solche Vorschriften Imperativen, ob sie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts sind. Denn sie enthalten eigentlich kein Sollen, sondern geben nur Rath, wie man am besten seinen Zweck erreichen könne, oder wie man am besten etwas bewirken könne. Sie enthalten also eine Nöthigung unter Voraussetzung einer gewissen Bedingung, nehmlich dass man einen gewissen Zweck habe, s. Bedingter Imperativ.

6. Weil nun jedes praktische (den Willen bestimmende) Gesetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an sich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch blosse sinnliche Anreize) zum Wollen bestimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorstellt; so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an sich) guten Willens nothwendig ist (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er ist eine praktische Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist (G. 87). Eine praktische Regel ist aber die Vorstellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geschehen kann. An diese Bedingung ist der Wille nothwendig gebunden, heisst, sie sagt aus, dass etwas geschehen soll. Folglich ist diese Erklärung mit der in 1., er sey ein objectives Gesetz der Freiheit (eine allgemeine praktische Regel), welches sagt, was geschehen soll (an das der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist), einerlei.

b. er ist eine praktische Regel, wodurch die an sich (subjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterscheidet sich nehmlich dadurch von einem praktischen Gesetze, dass dieses zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorstellt, aber ohne Unterschied für jedes Subject, es mag nun dasselbe auch die Handlung an sich selbst (subjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Wesen (Gott), oder zufällig, wie ein sinnliches Wesen (der Mensch). Der Imperativ aber stellt die Handlung

bloſs für ein ſinnliches Weſen, für welches die Handlung an ſich zufällig iſt, d. i. wegen eines andern Beſtimmungsgrundes auch wohl nicht geſchehen kann, als nothwendig vor (ſ. 3. u. 4.).

8. Nach dem, was in 5. geſagt worden iſt, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetiſcher Ordnung erklären will. Von einem jeden ſolchen Imperativ iſt die Frage, wie iſt er möglich? Dieſe Frage fordert nicht die Erklärung, wie man ſich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorſchreibt, ſondern, wie es möglich ſey, daſs ein ſolcher Imperativ unſern Willen beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

10. Apodiktiſcher Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Abſicht gut ſei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Abſicht, d. i. ſolche, die Jedermann haben ſollte, geben, als die, das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen; folglich iſt ein apodiktiſcher Imperativ derjenige, welcher gebietet, ſo zu handeln, wie Jedermann handeln ſöllte, oder das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen. Dieſer Imperativ iſt alſo, dem Inhalt nach, mit dem kategoriſchen Imperativ einerlei; denn dieſer gebietet ohne alle Abſicht, der apodiktiſche Imperativ aber macht ſich ſelbſt zur objectiv nothwendigen Abſicht, welches identiſch oder einerlei iſt (G. 40.).

11. Aſſertoriſcher Imperativ, derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer wirklichen Abſicht gut ſey (G. 40.), ſ. Geſchicklichkeit, 6. ff.

12. Bedingter, hypothetischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Regel der Geschicklichkeit, Vorschrift der Geschicklichkeit (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nehmlich entweder hypothetisch (bedingt) oder kategorisch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetisch, wenn er die Handlung bloss unter der Voraussetzung als nothwendig vorstellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willst du nicht deine Gesundheit schwächen, so lebe mäsig, ist ein hypothetischer Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechisch Hypothesis, ist, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich ist (G. 39. M. II, 52.). Folglich ist der Imperativ bedingt oder hypothetisch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als bloss an sich selbst gut, gebietet. Die Handlung ist dann das Mittel zu dem, wozu sie gut ist, oder zu ihrem Zweck. Ein mäsiges Leben ist allerdings ein Mittel, seine Gesundheit zu erhalten; dazu ist also die Unterlassung einer solchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerstört und die Gesundheit untergräbt, gut. Eben darum ist nun der Imperativ, sey mäsig, damit du deine Gesundheit nicht zerstörest, sondern erhaltest, ein hypothetischer Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein solcher Imperativ bestimmt also das vernünftige Wesen zum Handeln, bloss als wirkende Ursache, bloss in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben. Saget Jemanden, dass er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben; so ist das eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens (Imperativ). Man sieht aber leicht, dass der Wille hier auf etwas anderes verwiesen werde, und dass

man vorausſetzt, daſs er es begehre. Dieſes Begehren aber muſs man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, und es ſtehet dahin, ob er nicht noch andere Hülfsquellen, auſser ſeinem ſelbſterworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth ſich denkt ſchlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Abſicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorſchreibt, gut iſt, kann bloſs möglich, ſie kann aber auch wirklich ſeyn. Die Abſicht iſt bloſs möglich, wenn ich ſie haben kann, oder auch nicht. Es iſt möglich, daſs Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieſes machen muſs, iſt alſo ein Imperativ, der bloſs eine Handlung zu einer möglichen Abſicht vorſchreibt. Geſetzt aber, es gebe gewiſſe Abſichten, die alle Menſchen, vermöge ihrer menſchlichen Natur, wirklich haben, ſo fordert der Imperativ, der uns vorſchreibt, was zu thun ſei, um dieſe Abſicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Abſicht gut ſind. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer möglichen Abſicht gut ſind, iſt ein problematiſch-praktiſches Princip, d. i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nehmlich nur bloſs dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorſchreibt, gut iſt. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorſchreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer wirklichen Abſicht gut ſind, iſt ein aſſertoriſch-praktiſches Princip, d. i. wir gehorchen einem ſolchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Abſicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorſchreibt; denn wer ernſtlich die Abſicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 65.), ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff.

Die Möglichkeit des **bedingten** Imperativs, oder Imperativs der **Geschicklichkeit**, bedarf keiner Erörterung; es ist nicht nöthig, erst noch zu zeigen, wie eine Vorschrift, welche mir sagt, was ich zu thun habe, um eine gewisse Aufgabe zu lösen, den Willen bestimmen könne, so zu handeln, als die Vorschrift es angiebt, oder die Vorschrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Er müfste sonst entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müfste zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig seyn, oder er müfste es nicht in seiner Gewalt haben. Ein solcher Imperativ ist folglich ein **analytischer** Satz. Ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Prädicat schon im Subject liegt. Er ist aber nur analytisch in Ansehung des **Wollens**. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich ist, welches der **Zweck** meiner Handlung heifst, so will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich ist. Was ein hypothetischer Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne seine Bedingung nicht wissen, denn weifs ich den Zweck nicht, so kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wissen. Denn die Bedingung des hypothetischen Imperativs ist der Zweck dessen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetische Imperativ das Mittel vorschreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weifs, den Jemand hat, so kann ich auch nicht das Mittel sagen, wodurch er seinen Zweck erreichen werde, also den hypothetischen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieses Mittel vorschreibt (G. 51. M. II, 66.).

Wenn die hypothetischen Imperativen den Willen bestimmen, oder machen sollen, dafs man sie befolget, so müssen sie in so fern **empirisch**, und können dann keine **praktischen Gesetze**, seyn. Das heifst, alle solche Handlungsregeln haben in so fern ihren Grund in der Erfahrung, als

ich ohne Erfahrung nicht wiſſen kann, ob ich den Gegenſtand (die Hypotheſis), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was ſich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Weſens gelten, oder kein praktiſches Geſetz ſeyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiſet dieſe Behauptung ſehr einleuchtend alſo. Wenn ein Gegenſtand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlaſſen ſoll, mir eine ſolche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und ſparen, daſs wenn ich nach dieſer Regel handle, ich den Gegenſtand dadurch erlange, ſo muſs ich doch eine Begierde nach dieſem Gegenſtande haben. Denn iſt es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenſtand etwa gar zuwider, wirkte die Vorſtellung deſſelben Unluſt in mir, ſo daſs ich ihn verabſcheue, ſo werde ich mir auch keine ſolche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenſtande in mir entſtehen, ſo muſs ich mir dieſen Gegenſtand vorſtellen, und dieſe Vorſtellung muſs auf mein Begehrungsvermögen wirken, ſo daſs ich dadurch beſtimmt werde, den Gegenſtand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieſer Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf mein Begehrungsvermögen heiſst die Luſt an demſelben. Die Vorſtellung, im Alter zu darben, muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs Unluſt in mir entſtehet, wenn ich daran denke, und Luſt, wenn ich das Gegentheil mir vorſtelle. Dadurch muſs die Begierde entſtehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Luſt oder Unluſt, welche das Daſeyn eines Gegenſtandes mir verurſacht, etwas wiſſen, als wenn ich ſelbſt dieſe Luſt oder Unluſt einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, daſs ſie Andere empfanden. Das heiſst aber, ich muſs ſie

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Luſt oder Unluſt *a priori* kennen, und von keinem Gegenſtande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wiſſen, ob er Luſt oder Unluſt machen werde. Soll alſo eine ſolche Handlungsregel meinen Willen beſtimmen, die auf die Erlangung eines Gegenſtandes gerichtet iſt, ſo muſs ich Luſt an dem Gegenſtande durch die Erfahrung haben, folglich die Beſtimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. dieſe Regel, als ſolche, empiriſch ſeyn. Ein ſolcher Gegenſtand heiſst die Materie des Begehrungsvermögens, und eine ſolche Regel ein materiales Princip. Folglich ſind alle materialen Principien empiriſch und alſo keine allgemeinen uud nothwendigen Regeln, d. i. praktiſchen Geſetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geſchicklichkeit, 8. u. Expoſition, 23. 27.

13. Categoriſcher Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

14. Imperativ der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ, bedingter, u. Geſchicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

16. Imperativ der Klugheit, ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

18. Hypothetiſcher Imperativ, ſ. Imperativ, bedingter.

19. Kategoriſcher Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moralischer Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktischer Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher so gebietet, dass er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Voraussezung, ohne alle Beziehung derselben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorstellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, sondern als eine solche Handlung, die für jedes vernünftige Wesen nothwendig ist (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an sich selbst, nicht als wozu anders gut vorgestellt, so ist der Imperativ kategorisch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an sich guten Willens (G. 40, M. II, 53.). Der kategorische Imperativ erklärt also die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derselben auf eine ausser ihr liegende, durch sie zu erreichende, Absicht, die er etwa der Handlung als Bedingung derselben zum Grunde legte, für gut, und gebietet sie also unmittelbar. Da nun hier die Absicht wegfällt, so ist es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen solchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktisch-praktisches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, sondern die Form (die Gesinnung, aus welcher sie geschieht) und das Princip (den Bestimmungsgrund des Willens), woraus sie selbst folgt; und das Wesentlich-Gute der Handlung aus diesem Princip besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategorische Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung dessen, was er gebietet, bestimmen könne, da er gar keinen ausser

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht wozu gebietet, das zu zeigen hat grofse Schwierigkeiten, und bedarf einer Erörterung. Dafs es einen solchen Imperativ der Sittlichkeit gebe, kann nicht einmal durch ein Beifpiel ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der Klugheit nicht unterfchieden werden. Z. B. wenn es heifst: du follft nichts betrüglich, oder mit der Abficht, es nicht zu halten, verfprechen; fo kann dies ein blofser Rath (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels feyn. Es foll etwa fo viel heifsen, als, haft du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Verfprechungen zu bringen, fo mufst du nicht lügenhaft verfprechen. Soll es aber ein Imperativ der Sittlichkeit (Pflichtgebot, moralifch - praktifches Gefetz (R. XXI.)) feyn, der kategorifch oder ohne alle Bedingung gebietet, fo wird kein Zweck dabei gedacht, fondern es heifst blofs: du follft nicht betrüglich verfprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder fchädlich, angenehm oder unangenehm feyn. Es ift nun die Frage: wie ift ein kategorifcher Imperativ möglich? oder, wie kann ein Gebot unfern Willen beftimmen, von dem ich nicht fagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein kategorifcher Imperativ fich eben dadurch von einem hypothetifchen Imperativ unterfcheidet, dafs er ohne einen vorauszufetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich fehr leicht zeigen, dafs ein folcher Imperativ möglich fei, wenn man ein Beifpiel von einer folchen Willensbeftimmung geben könnte; denn dann wäre ein folcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ift, das mufs auch möglich feyn, ob man gleich darum noch nicht einfieht, wie er möglich ift, oder worauf feine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beifpiel mit Gewifsheit darthun, dafs fchon Jemandes Wille durch einen folchen Imperativ,

ohne alle andere Triebfedern, alſo bloſs durchs Geſetz beſtimmt worden ſei. Es iſt immer möglich, daſs insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkele Beſorgniſs anderer Gefahren, Einfluſs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daſs wir die Urſache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, daſs darum auch keine vorhanden ſei. Auf ſolchen Fall würde aber der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch (unbedingt) erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche (Klugheits-) Vorſchrift ſeyn. Das heiſst, dieſer Imperativ würde uns auf unſern Vortheil aufmerkſam machen, und bloſs lehren, dieſen unſern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II, 62.).

Da alſo nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe; ſo muſs die Möglichkeit deſſelben gänzlich *a priori* unterſucht werden. Das iſt, wir müſſen durch bloſse Vernunft unterſuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen beſtimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, ſondern uns gänzlich verläſst. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

a. allein als ein praktiſches Geſetz lautet, d.i. daſs er allein als eine ſolche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es alſo wirklich ein Sitten- oder Moral-Geſetz geben, und iſt die Sittlichkeit nicht ein bloſses Hirngeſpinſt, ſo muſs es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geſchicklichkeit oder der problematiſche und der der Klugheit oder der aſſertoriſche können Principien

des Willens heiſsen, oder Grundſätze, die man ſich vorſtellen muſs, wenn man ſeine Handlungen darnach einrichten will. Aber ſie können nicht Geſetze heiſsen. Denn Geſetze ſind Principien, die Jedermanns Willen beſtimmen ſollen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies iſt aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei dieſen iſt eine Abſicht, welche beliebig iſt, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich iſt es nicht nothwendig, nach dieſen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem ſolchen Imperativ oder einer ſolchen Vorſchrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Abſicht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategoriſcher Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne daſs eine Abſicht vorhergehet, und ſtellt es alſo nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgeſetze, oder die Formel derſelben iſt ein kategoriſcher Imperativ; denn dieſer drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Geſetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es iſt ferner vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

b. ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori* iſt. D. h. daſs wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgeſetzt wird, daſs wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein ſolcher kategoriſcher Satz meinen Willen beſtimmen ſoll, das Wollen deſſen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategoriſche Imperativ ſoll mich, ohne alle vor ihm hergehende Abſicht, ſelbſt gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

ner Handlung beſtimmen, und ich ſoll es ſogar für nothwendig erkennen, ihn zu befolgen, ohne daſs ich das Wollen, wie bei dem hypothetiſchen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel ſehe ich ein, ich muſs dann über alle Bewegurſachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen ſind, völlig Herr ſeyn, und meinen Willen dagegen beſtimmen können. Aber wie ein ſolches Geſetz für ein vernünftiges Weſen möglich ſeyn könne, das iſt die Frage; das heiſst, es kömmt hier darauf an, zu zeigen: wie ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz möglich ſei? Dieſe Unterſuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt ſoll nun zuerſt unterſucht werden: ob nicht der bloſse Begriff des kategoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategoriſcher Imperativ, wie wir bisher unterſucht haben, iſt, auch den Satz finden können, der allein ein ſolcher kategoriſcher Imperativ ſeyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines ſolchen kategoriſchen Imperativs unterſuchen; denn wenn wir gleich wiſſen, wie ein ſolches abſolutes Gebot lautet, ſo läſst ſich daraus doch noch nicht einſehen, warum es unſern Willen beſtimmen ſolle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen ſollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategoriſcher Imperativ enthalten werde, das kann ich wiſſen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wiſſen. Denn er heiſst ja eben darum kategoriſcher (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeſchränkt iſt, ſo enthält er nichts, als

α. das, was ihn zum Geſetze macht, nehm-

lich die Allgemeinheit, oder daſs er für Jedermann gelte;

β. daſs die Maxime, nach dieſem Geſetze zu handeln, nothwendig ſey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategoriſche Imperativ iſt alſo nur ein einziger, es kann mehrere Sittengeſetze geben, aber das, was ſie zu Sittengeſetzen für ſinnliche Weſen, oder zu Geboten macht, iſt das kategoriſch Gebietende, und dieſes kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten ſeyn. Dieſer Satz heiſst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſer Satz enthält nehmlich:

1. daſs ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, ſondern nur nach Einer Maxime handele; dies iſt die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Geſetzes. Dieſe Nothwendigkeit ergiebt ſich aber

2. aus der Allgemeinheit der Maxime. Es muſs nehmlich eine ſolche Maxime ſeyn, in der mein Wille mit eingeſchloſſen ſeyn kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, d. i. die Allgemeinheit muſs die Maxime beſtimmen und die Urſach ſeyn, daſs ich ſie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es ſoll nun gezeigt werden: was dieſes Princip aller Pflichten oder dieſer Grundſatz, nach welchem man alle Pflichten beſtimmen, oder entſcheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider ſei, ſagen wolle.

Wir lassen es übrigens noch unentschieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloſses Hirngespinst sei, oder ob der Mensch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies ist, wie gesagt, das Zweite, was wir untersuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinsten Verstande des Worts, ist die Allgemeinheit des Gesetzes, nach welchem Wirkungen geschehen. Wenn ich z. B. sage, die Natur der Harze ist, daſs sie sich im Wasser nicht auflösen, aber im Feuer verbrennen, so heiſst das: die angegebene Wirkung des Wassers und Feuers auf die Harze ist ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daseyn der Harze, d. i. die Art, wie sie vorhanden sind, ist nach diesen beiden allgemeinen Gesetzen bestimmt. Also könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden soll, derselbe auch so heiſsen: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte, so, daſs alles nach dieser Maxime geschehen müſste, und gar nicht anders geschehen könnte. Dies ist der Kanon oder ein Grundsatz der Beurtheilung, nach welchem wir entscheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer solchen Handlungsregel gethan wird, gut sei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieses kategorischen Imperativs zu zeigen, sollen nun nach demselben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daſs er auf alle Arten von Pflichten seine Anwendung finde, wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieser beiden Arten in Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

I. Vollkommene Pflichten sind solche, welche nie eine Ausnahme verstatten. Ihr Kennzeichen ist daher, daſs die ihnen entgegengesetzten Maximen sich als allgemeines Naturgesetz nicht einmal denken lassen.

1. Pflicht gegen uns selbst. Es ist z. B. die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei? Um sie zu beantworten bringe man diese Handlung auf eine Maxime, nach der sie geschehen soll, oder frage sich, welches die Regel sei, zufolge welcher man sich das Leben nehmen wolle. Gesetzt, man wolle sich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe grosse Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, so heisst die Maxime: wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, so muss man es abkürzen. Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn wenn dieses Naturgesetz wäre, so würden die Uebel des Lebens stets so vermittelst der Furcht auf den Menschen wirken, daſs er sich das Leben nehmen müſste. Nun ist es aber die Bestimmung der Furcht, den Menschen zu Wegschaffung der Uebel, die seinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerspricht dieser Bestimmung der Furcht jene zuerst angeführte als Naturgesetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerstören, und wenn dieses dennoch, obwohl zu verschiedenen Zeiten, der Fall ist, so rührt dieses daher, daſs die Wirkung der Furcht nicht durch dieselbe allein, und unmittelbar, sondern vermittelst des Willens hervorgebracht wird, daſs die Furcht also nicht nach einem Naturgesetze, sondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. Pflicht gegen Andere. Es fragt sich, darf ich Geld borgen mit dem Versprechen, daſs

ich es zu beſtimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weiſs, dies werde nicht möglich ſeyn? Die Maxime laute folglich ſo: wenn man in Geldnoth iſt, ſo muſs man Geld borgen, und verſprechen, man wolle es zu beſtimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weiſs, dies werde niemals geſchehen. Dieſe Maxime kann als allgemeines Naturgeſetz nicht ohne Widerſpruch gedacht werden. Denn ein ſolches Verſprechen, was nach einem Naturgeſetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Verſprechen; und Niemand wird einem ſolchen Verſprechen glauben und darauf Geld borgen. Daſs man jetzt auf ein ſolches lügenhaftes Verſprechen zuweilen Geld bekömmt, rührt daher, weil man dem Verſprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Geſetze: ein Verſprechen ſolle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. Unvollkommene Pflichten ſind ſolche, die zuweilen Ausnahmen verſtatten. Sie laſſen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn dieſe ſoll man immer haben, ſondern nur eine Einſchränkung der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verſtattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, daſs ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch ſchuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einſchränken. Ihr Kennzeichen iſt, daſs die ihnen entgegengeſetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgeſetze gedacht werden können, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolche zu wollen.

1. Pflicht gegen uns ſelbſt. Es iſt die Frage, darf ich bloſs meinem Vergnügen leben, ohne mich um die Vervollkommnung meiner Naturanlagen zu bekümmern? Die Maxime laute folglich ſo: man muſs ſich dem Vergnügen

überlassen und sich mit der Erweiterung und Verbesserung seiner Naturanlagen nicht bemühen. Diese Maxime läfst sich gar wohl als allgemeines Naturgesetz denken, aber es ist unmöglich, sie als solches zu wollen, weil sonst ein Widerspruch in unserm Willen seyn würde. Die Naturanlagen machen, dafs wir allerlei Absichten haben, zu denen diese Anlagen, wenn sie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich sind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgesetz, so könnten wir unsere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unserer Absicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen ist (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben so, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, dafs die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, sie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beistande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgesetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zustande befinden sollten, die Hülfe Anderer nöthig zu haben, würden wir sicherlich nicht wollen, dafs jene Maxime allgemeines Naturgesetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen also, welche als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht werden können, widerstreiten unnachlafslichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand sich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Versprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieses geschehen würde, lassen sich gar nicht einmal als allgemeines Naturgesetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgesetz nicht wollen können, widerstreiten verdienstlichen oder vollkommnenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma-

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbesserung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Beistande dieses oder jenes Menschen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner selbst oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt also immer darauf an, ob das, was mich bestimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moralische Maxime, und vielleicht unnachlassliche oder doch dringendere Pflicht ist. Dass aber solche Ausnahmen statt finden können, sieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengesetzte Maxime ohne innern Widerspruch als Naturgesetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unnachlasslichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgesetz, folglich ist auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienstlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgesetz. Bei der letztern soll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Ansehung der einzelnen Handlungen ist es möglich, dass es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moralische Maxime mich bestimmt (G. 57. M. II, 75.).

So sind also alle Pflichten von jenem kategorischen Grundsatze abhängig, von welcher Art sie auch seyn mögen; dieser Grundsatz bestimmt folglich nicht nur, was Pflicht sei, sondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht sei. Der Gegenstand der Handlung wird aber freilich durch diesen Grundsatz nicht gegeben. Denn der Selbstmord gründet sich auf Furcht, das betrügliche Versprechen auf Geldnoth, die Vergnügungssucht auf das Gefühl der Lust, die Hartherzigkeit auf die Selbstliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenstand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

ſpringenden Bedürfniſſe und Neigungen gegeben; jener Grundſatz aber beſtimmt, welches die moraliſche Maxime ſei, nach welcher wir in Anſehung dieſer Gegenſtände zu handeln verpflichtet ſind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime ſittlich gut ſei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieſes kategoriſchen Imperativs wirklich an, denn wir ſuchen ſtets die Maximen, nach welchen wir unſere Neigungen, wenn ſie mit ihm im Widerſtreit ſind, befriedigen, mit demſelben ſo viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Vorausſetzung, daſs es Pflichten gebe, iſt alſo nun

α. bewieſen, daſs ſie nur kategoriſch, keinesweges aber durch hypothetiſche Imperativen, ausgedrückt werden können;

β. gezeigt, welches ſchon viel iſt, welches der Inhalt des kategoriſchen Imperativs ſey, der das Princip aller Pflicht enthalten müſste.

Noch iſt aber nicht *a priori* bewieſen worden, daſs dergleichen Imperativ wirklich ſtatt finde, daſs es ein unbedingtes praktiſches Geſetz gebe, und daſs es Pflicht ſey, dieſes Geſetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Dieſe Realität des kategoriſchen Imperativs iſt auch nicht etwa aus den beſondern Eigenſchaften der menſchlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn, und alſo muſs ſie für alle vernünftige Weſen gelten, und allein darum auch für jeden menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn (M. II, 78. G. 59.), ſ. Gebot, 5.

Der kategoriſche Imperativ kann alſo nicht aus der Erfahrung entſpringen, wie wohl ſolche Regeln, die *wozu* dienen ſollen. Wir müſſen alſo ſeine Möglichkeit bloſs mit unſerer Vernunft unterſuchen.

Da der kategoriſche Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem auſser ihm liegenden Zweck angiebt, ſo enthält er auch nichts, was einen *relativen* Werth hat oder wozu gut iſt. Folglich muſs er etwas enthalten, was einen *abſoluten* Werth hat oder *an ſich* gut iſt. Giebt es nun etwas, *deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt* einen ſolchen abſoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, ſondern *Zweck an ſich ſelbſt* iſt, ſo kann es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, der alsdann dieſes, was an ſich gut iſt, oder was *Zweck an ſich ſelbſt* iſt, ausdrücken würde; oder dieſes würde der Grund eines ſolchen Imperativs oder praktiſchen Geſetzes ſeyn (G. 64. M. II, 83.).

Wenn es alſo ein oberſtes praktiſches Princip, oder einen dem Willen kategoriſch gebietenden Imperativ geben ſoll, ſo muſs er etwas gebieten, was Zweck an ſich ſelbſt iſt, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an ſich ſelbſt, vorſchreiben. Denn was *Zweck an ſich ſelbſt* iſt, das muſs es *für Jedermann* ſeyn, weil, daſs es Zweck iſt, nicht in dieſem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des *relativen* Zwecks iſt, ſondern in dem Gegenſtande ſelbſt. Wäre es daher nur für einige Zweck, ſo wäre es relativer und nicht abſoluter Zweck. Entweder alſo es beſtimmt den Willen gar nicht, dann iſt es gar nicht Zweck, oder es muſs *jeden* Willen beſtimmen können. Ein ſolcher Gegenſtand ſchickt ſich alſo allein zu einem *objectiven* Princip des Willens, oder einem ſolchen Beſtimmungsgrund, der für *jeden* Willen gültig iſt, alſo zu einem

allgemeinen praktischen Gesetze. Nun ist in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur ist allein als Zweck an sich selbst da; denn wäre das nicht, so würde überall gar nichts von absolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberstes Princip geben. Jeder Mensch stellt sich also, wegen seiner vernünftigen Natur, sein eigenes Daseyn als Zweck an sich selbst vor; und folglich ist sein Daseyn für ihn selbst ein Princip seiner Handlungen. Aber aus eben demselben Vernunftgrunde stellt sich auch ein jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn als Zweck an sich selbst vor (s. Freiheit, 32. ff.). Also ist die vernünftige Natur überhaupt (nicht diese oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, dass es meine eigene ist *) ein objectives Princip für den Willen, oder ein solches, das jeden Willen bestimmt, und nicht bloss den Willen dieses oder jenes Subjects. Folglich ist dies ein solches oberstes praktisches Princip, aus welchem alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der kategorische Imperativ kann also auch so ausgedrückt werden: handle so, dass du die vernünftige Natur (in dir selbst und in Andern, d. i. die Menschheit als Subject einer solchen Persönlichkeit) stets als Zweck an sich selbst behandelst (sie folglich nie zum blossen Mittel gebrauchest) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung dieses Princips auf einzelne Pflichten s. im Artikel: Zweck, und die Exposition noch eines andern Ausdrucks für den kategorischen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Uebersicht dessen enthalten ist, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Exposition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

*) Das Princip würde sonst auch subjectiv seyn.

Bis hierher ist also gezeigt worden, wie der kategorische Imperativ heissen oder was er enthalten müsse, und wie er auf verschiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun muss

B. gezeigt werden, dass der kategorische Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig sei; denn hieraus allein folgt erst, dass Sittlichkeit kein Hirngespinst sei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt dem kategorischen Princip daraus durch blosse Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalität oder wirkenden Ursache von fremden sie bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht Gesetzlosigkeit seyn, denn das gäbe eine Causalität ohne alle sie bestimmende Ursachen, welches ein Unding ist. Folglich ist die Freiheit die Eigenschaft einer Causalität, hier des Willens, sich selbst zu bestimmen oder sich selbst das Gesetz zu geben. Dies ist aber das, was die Formel des kategorischen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer solchen Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetze machen kann, (die also nicht durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst, Gesetz ist), s. Autonomie, 4. ff. Also ist ein freier Wille und ein Wille unter dem kategorischen Imperativ oder sittlichen Gesetzen einerlei (G. 98.). Indessen ist der kategorische Imperativ doch synthetisch, d. h. wenn ich auch einen schlechthin guten Willen zergliedere, so findet sich daraus doch noch nicht, dass er dem kategorischen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er sei synthetisch, heisst eigentlich, für einen schlechthin guten Willen gebietet sein Imperativ kategorisch. Nun ist ein schlechthin guter Wille ein solcher, der nicht wozu, son-

dern an sich selbst gut ist, oder keinen relativen, sondern absoluten Werth hat. Es fragt sich: warum gehorcht ein solcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, sondern unbedingt gebietet? Es muss also noch ein Drittes seyn, was diese Verbindung zwischen dem an sich guten Willen und dem kategorischen Imperativ möglich macht. Dieses Dritte soll nun eben aufgesucht werden (G. 99.), s. Freiheit, 31. ff.

Es fragt sich nehmlich: warum soll ich mich denn dem kategorischen Imperativ unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Wesen überhaupt, warum ist folglich ein jedes vernünftiges Wesen, als solches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, dass mich kein Interesse dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategorisch, sondern nur unter der Voraussetzung (*sub hypothesi*), dass ich dieses Interesse hätte, folglich hypothetisch gebieten. Aber ich muss doch an diesem Imperativ nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugehet, denn sonst, nähme ich kein solches Interesse an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nehmlich bei dem vernünftigen Wesen eigentlich ein Wollen seyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniss praktisch wäre. Für Wesen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das also nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heisst die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategorische Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot ist, ist nicht auch im Subject, in dem ist die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es scheint also, als könnten wir es nicht beweisen, dass wir einem solchen kategorischen Imperativ zu gehorchen haben, und dass er für

uns Gesetz sey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer bestimmt, könnten aber dem, der uns fragte, warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Gesetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moralische Gesetz? s. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf diese Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. insonderheit 38—40. s. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, dass man die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, so weit beantworten kann,

a. dass man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nehmlich die Idee der Freiheit;

b. dass man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann (s. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs hinlänglich ist; aber

c. wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, das läst sich durch keine Vernunft jemals einsehen (s. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es ist aber kein Tadel für diese Deduction des obersten Princips der Moralität, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz oder einen kategorischen Imperativ seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieses ist vielmehr ein Vorwurf, den man der menschlichen Natur überhaupt machen müste, die blos

das Bedingte aus seiner Bedingung begreifen kann. Daſs diese Deduction aber das moralische Gesetz nicht von einer Bedingung, nehmlich von irgend einem zum Grunde gelegten Interesse, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz eines freien Willens seyn, sondern eine pathologische, d. i. durch das Gefühl der Lust der Vernunft dictirte Vorschrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des kategorischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muſs Anfangs allerdings befremden, an dem obersten Grundsatze der Sittenlehre oder dem kategorischen Imperativ ein so einfaches Gesetz zu finden, wenn man an die groſsen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So ist jede Maxime der Moral zuwider, die sich nicht, nach der Forderung dieses Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Gesetz gelten zu können. Auch muſs das gebietende Ansehen dieses Gesetzes, ohne daſs es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, in Verwunderung setzen. Es lehrt uns nehmlich das Vermögen unsrer Vernunft, durch die bloſse Idee, daſs sich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes qualificire, die Willkühr zu bestimmen. Und so machen diese praktischen Gesetze (die moralischen) zuerst eine Eigenschaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die speculative Vernunft darauf gekommen wäre, so hätte sie doch die Möglichkeit jener Eigenschaft

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nehmlich die Freiheit, unwidersprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, so wird es weniger befremden, diese Gesetze (gleich mathematischen Postulaten) unerweislich und doch apodiktisch zu finden. Auch wird man sich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft so wohl in Ansehung derselben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen, im Theoretischen alles schlechterdings vor sich verschlossen finden muss (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategorische Imperativ aussagt, nicht bloss praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist dieser Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird (P. XXI.).

20. Moralischer Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

21. Pragmatischer Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, s. Geschicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatisch.

22. Problematischer Imperativ, s. Geschicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Technischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Kunstvorschrift, s. Geschicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

24. Unbedingter Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

25. Man kann sich alle möglichen Imperativen in ihrem Zusammenhange untereinander, und nach ihrer specifischen Verschiedenheit, am besten so vorstellen:

Die Imperativen sind

hypothetische	oder	kategorische
Regeln der Geschicklichkeit überhaupt		praktische Gesetze

problematische; sie sind technisch;	assertorische; sie sind pragmatisch;	apodiktische; sie sind praktisch;
Regeln der Geschicklichkeit oder Kunstvorschriften.	Rathschläge der Klugheit oder Wohlfarthsregeln.	Gebote der Sittlichkeit oder Moralgesetze.

(M. II, 59. G. 43.).

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptst. I. Abschn. S. 830.
Dess. Grundleg. zur Met. der S. II. Abschn. S. 36. ff. — III. Abschn. S. 98. ff.
Dess. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 36. ff.
Dess. Met. Anf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

Incorruptibilität,

s. Unverweslichkeit.

Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *singulare*, *individu*. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein solches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig bestimmt ist, d. i. alle Bestimmungen hat, welche in einem Dinge zusammen möglich sind. Eine Idee *in individuo* heisst also

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur bestimmbar (denn alsdann ist es nur noch ein Begriff), sondern durchgängig bestimmt ist, und welches Kant daher ein Ideal nennt. Wenn nehmlich einem Dinge von allen möglichen sich einander widersprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muss (entweder das bejahende oder verneinende), so ist es durchgängig bestimmt. Es ist nicht bloss dem allgemeinen Dinge (*universale*) entgegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, dass das Ding ein blosser Begriff ist, dem von je zwei einander contradictorisch - entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Bestimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, dass ein Prädicat mit seinem contradictorischen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterscheidet sich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, dass es ein solches ist, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum ist ein Begriff, und von allen Prädicaten die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, kann ihm nach dem Satze des Widerspruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden ist, ist ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indessen mehrere, in so fern sie bloss den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darstellen. Aber jeder Baum als Individuum ist nur einmal vorhanden, und einem solchen kömmt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der gesammten Möglichkeit vorstelle, jedes dieser Prädicate selbst zu oder nicht, wodurch es also nicht, wie ein Begriff, bestimmbar, sondern wirklich bestimmt ist. So sind die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weise des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (C. 596.)

Inneres.

internum, interieur. Durch dieses Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, dass das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes gedacht werden soll. Das Innere eines Dinges wäre also das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniss oder Beziehung zu etwas von ihm Verschiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erscheinungen (in der Natur) giebt es aber, in diesem Sinne, kein Inneres; denn eine Substanz in der Erscheinung hat nur Verhältnisse zu ihren Bestimmungen, sie ist ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum ist nehmlich bloss Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückstossung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den sie erfüllt, oder dadurch, dass sie andere Materie nach sich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniss zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen innern Sinn, und was in demselben sich befindet, scheint doch das Innere zu seyn. Allein hier bezeichnet die Vorstellung des Innern nur, dass das, was als der Zustand unsers Gemüths angeschauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. s. w., nicht im Raum ist, sondern durch einen Sinn vorgestellt wird, der ganz unterschieden ist von dem, durch welchen uns räumliche Gegenstände vorgestellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenstände des innern Sinnes (die Vorstellungen) ebenfalls keine inneren Bestimmungen, oder solche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verschiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was bestimmt werden soll, muss durch etwas bestimmt werden, was erst von demselben getrennt und für sich, und dann erst als Bestimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfasst, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniss zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniss bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I, 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, dass unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniss aus, nehmlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, dass auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heisst. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist blofs negativ, er enthält blofs die Verneinung der Erkenntniss eines Dinges durch Beziehung auf ein anderes. Ein Ding folglich, das

ſo erkannt würde, müſste unmittelbar, nicht vermittelſt andrer Vorſtellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heiſst anſchauen, da nun aber das ſinnliche Anſchauen blind iſt, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und ſo von dem Verſtande gedacht wird; ſo müſste es alſo ein anſchauender Verſtand ſeyn, der das Innere erkennte, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht iſt, aber nicht, was er iſt. Hieraus folgt, daſs das Innere eigentlich das ſeyn würde, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieſes wird uns aber alle Naturwiſſenſchaft niemals aufdecken, weil dieſe nur die Wiſſenſchaft von den Erſcheinungen iſt, oder dem eigentlichen Felde unſrer Erkenntniſs, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unſers Erkenntniſsvermögens gänzlich verſchloſſen iſt. Wir haben alſo hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander geſetzt: nach der einen drückt es aus, daſs der Gegenſtand von dem bloſsen (reinen) Verſtande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes, gedacht werden ſoll; nach der andern, daſs er nicht als im Raum, ſondern bloſs in unſerm Gemüth befindlich vorgeſtellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechſelt. Er meinte, das Innere der Dinge müſſe nicht räumlich ſeyn, weil im Raum bloſs Verhältniſſe ſind; es müſſe aber das Innere der Dinge bloſs aus vorſtellenden Kräften beſtehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorſtellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenſtande, um von ihm die Erkenntniſs durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Verſtand aus. Solche Gegenſtände nun, die an und

für sich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich sind), folglich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und bloss vorstellende Kräfte sind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müsse auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre also ungefähr so, wie eine Linie aus Puncten) zusammengesetzt seyn (C. 321. M. I, 364.). Aber es ist nicht zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Cörper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen. Er meinte nicht die Cörperwelt, sondern das, was sie nicht als Erscheinung, sondern an sich seyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt. Und da ist es allerdings richtig, dass das Ding an sich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche bloss zur Erscheinung gehört, und von der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit herrührt, von demselben verneint werden muss, nicht zusammengesetzt, und also das in der Erscheinung Zusammengesetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehend gedacht werden müsse. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verstandes-) Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen. Er meinte aber nicht, dass der Verstand die Sinnenwesen auf diese Art anschauete, denn diese hielt er für Gegenstände einer besondern Art von Anschauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntnisse fähig sind, folglich, so wie Kant, für blosse Erscheinungen in der strengsten Bedeutung des Worts, oder für (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieses sein System missverstanden, theils das Fehlerhafte in demselben, dass er

inconſequent behauptete, die Sinnlichkeit ſei eine verworrene Vorſtellungsart, gar für ſeinen Hauptbegriff gehalten, und ſo das Syſtem des Meiſters, der als ein groſser Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moraliſchen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Perſon, d. i. der Werth, der auf den Grundſätzen beruhet, nach welchen ſie denkt und handelt. Aber dieſes Innere iſt auch nicht Erſcheinung, ſondern etwas Intelligibeles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluſs der ſinnlichen Gegenſtände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, deſto mehr können wir ſie den guten Grundſätzen deſſelben zuſchreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt iſt, wie ſie unſern Willen beſtimmen können, wie wir ein Intereſſe an der That nehmen können, eben darum, weil ſie keine Natururſachen ſind (G. 2.).

2. Hieraus iſt nun die Bedeutung des Worts: das Aeuſsere, ſchon an ſich klar, ohne daſs es einer weitläuftigen Erörterung bedürfte, denn das Aeuſsere iſt, in beiden Bedeutungen, das Entgegengeſetzte des Innern. Folglich iſt das Aeuſsere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, daſs der zu beurtheilende Gegenſtand in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides iſt einerlei, werden ſoll (C. 321.). Der äuſsere Sinn aber heiſst nicht der, durch welchen wir gewiſſe Gegenſtände, bloſs vermittelſt ihrer Beziehung auf einander, uns vorſtellen, denn das geſchieht auch durch den innern Sinn; ſondern diejenige Eigenſchaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenſtände als auſser uns, als nicht bloſs in unſerm Gemüth befindlich, und insgeſammt im Raume, vorſtellen (C. 37.). Die Zeit kann äuſserlich nicht angeſchauet werden, d. i. ſie wird nicht als etwas im Raume, auſser un-

ſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet. Und eben ſo kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet werden, ob er wohl wirklich bloſs etwas in unſerm Gemüth Befindliches iſt, und es auſser unſern Vorſtellungen keinen Raum und keine Cörperwelt (obwohl ein intelligibeles Subſtrat derſelben ſeyn mag) geben kann (C. 37.). Aeuſsere Erfahrungen ſind daher ſolche, die im Raum gemacht werden; äuſsere Erſcheinung iſt eine ſolche, die ſich im Raum befindet; äuſsere Anſchauung eine ſolche, der die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche iſt dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verſtande nach verſtanden haben, da es nehmlich ausdrückt, daſs ein Gegenſtand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, ſuchen wir in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſserer Sinne, alſo bloſs Verhältniſſe, ſeyn können. Wir haben alſo nichts Schlechthin- ſondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche iſt nehmlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für ſich ſelbſt betrachte. Da ſind freilich alle ſeine Beſtimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding ſelbſt und nicht ſein Verhältniſs zu andern Dingen. Dies letztere iſt ſein Comparativ-Aeuſserliches. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tiſches betrachte, ſo beſtimme ich ſein Tiſchblatt, ſeine Beine, das Holz, woraus er verfertigt iſt, ſeine Gröſse. Das Comparativ-Aeuſsere deſſelben aber iſt das, was ihm zukommt,

wenn ich ihn mit etwas anderm vergleiche, oder ſeine Lage betrachte, z. B. ob er gröſser oder kleiner iſt, als ein anderer Tiſch, wo er ſteht, wie er gefällt u. ſ. w. Das Schlechthin-Aeuſsere iſt, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere iſt daher eben ſo wie das Comparativ-Aeuſsere auch ſchlechthin äuſserlich, nur betrifft das erſtere das Ding ſelbſt, das andere ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen, obwohl das Ding ſelbſt, geſetzt es ſei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältniſſe erkennbar iſt. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſse Grille. Denn die Materie iſt gar kein Gegenſtand für den reinen Verſtand. Wollen wir aber das transſcendentale Object erkennen, welches der Grund der Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, ſo iſt dieſes ein bloſses Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nur ſolche Worte verſtehen, denen etwas in unſerer Anſchauung correſpondirt. Wenn die Klage, wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſoll, als, wir begreifen nicht durch unſern reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich, ohne ſie mit andern zu vergleichen, ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unbillig und unvernünftig. Denn dieſe Klage will, man ſolle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anſchauen können. Das heiſst aber, wir ſollten ein Erkenntniſsvermögen haben, welches von dem menſchlichen nicht bloſs dem Grade, ſondern auch ſogar der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich unterſchieden wäre. Dann müſsten wir aber nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben können, ob ſie auch möglich ſind, vielweniger noch ob ſie exiſtiren oder wirklich ſind, und wie ſie beſchaffen ſind. Ins Innere (die comparativ-oberſten,

aber doch ſinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentalen Fragen aber, die über die Natur (die Erſcheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erſcheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es iſt uns ja nicht einmal gegeben, unſer eigenes Gemüth anders, als mit unſerm innern Sinn anzuſchauen. Und in unſerm Gemüth liegt doch das Geheimniſs des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Die Beziehung unſrer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, die wir Gegenſtand nennen, bleibt durch bloſſe ſinnliche Anſchauung, durch die wir nur Erſcheinungen kennen lernen, ewig unerforſchlich (C. 333. f.)

Innerlich,

ſ. Inneres.

Intellectuell,

ſ. Senſitiv.

Intellectuiren,

ſ. Senſificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Weſen, *ens intelligens*, *intelligence*, *être intelligent*. Ein Weſen, das im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig iſt (mithin zur

Verſtandeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchſte Intelligenz, oder dasjenige Weſen, von welchem wir glauben, daſs es der Welturheber iſt, und welches wir ſelbſt nicht anſchauen können, weil es kein ſinnliches Weſen, keine Erſcheinung ſeyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, ſondern als der Grund des überſinnlichen Subſtrats aller Erſcheinungen, ſelbſt ein Ding an ſich ſeyn, oder zur Verſtandes- (nichtſinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch ſeiner Vernunft zur Erkenntniſs nicht, wie wir, von ſinnlichen Eindrücken abhängen, ſondern die Dinge erkennen muſs, wie ſie an ſich ſind, und nicht bloſs, wie ſie erſcheinen (C. 660.).

2. Der Menſch betrachtet ſich auch als Intelligenz, wenn er ſichs bewuſst iſt, daſs er, unabhängig von ſinnlichen Eindrücken, ſeine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt iſt, und in ein Verhältniſs zu Gründen, die ſeinen Willen beſtimmen, das von ganz anderer Art iſt, als das, wenn er durch ſinnliche Eindrücke (Luſt oder Unluſt) beſtimmt wird. Er denkt ſich als Intelligenz, d. i. als Weſen, welches einen Willen hat, der ſich, unabhängig von aller Sinnenluſt, ſogar gegen dieſelbe beſtimmen kann, und daher eine Cauſalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkömmt, nehmlich einen freien Willen; da hingegen alle ſinnliche Urſache wieder von einer andern Urſache abhängt. Denn wenn er ſich als Phänomen (Erſcheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch iſt), ſo iſt ſeine Cauſalität, in ſo fern ſie von auſsen (durch Gegenſtände) beſtimmt wird, Naturgeſetzen unterworfen. Das iſt aber kein Widerſpruch. Denn ein Ding, wie der Menſch, kann in der Erſcheinung (in ſo fern es zur Sinnenwelt gehört) gewiſſen Geſetzen unterworfen ſeyn, von welchen

eben daſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt (als Intelligenz), unabhängig iſt. Daſs der Menſch aber auf dieſe zwiefache Art ſich ſelbſt und die Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen ſich vorſtellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten muſſe, beruht, was das erſte, daſs er Erſcheinung iſt, betrifft, auf dem Bewuſstſeyn, daſs er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (daſs er Intelligenz iſt) auf dem Bewuſstſeyn, daſs er unabhängig von ſinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Cauſalität ſolcher Handlungen, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können, liegt in dem Menſchen als einer Intelligenz und in den Geſetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt), von der der Menſch aber nichts weiter weiſs, als daſs darin lediglich die Vernunft das Geſetz gebe. Und zwar giebt bloſs reine Vernunft das Geſetz in der Verſtandeswelt, d. i. die Vernunft, in ſo fern ſie von Sinnlichkeit unabhängig iſt, oder ſich nicht durch ſinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln beſtimmen läſst. Da nun der Menſch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbſt, als Menſch hingegen nur Erſcheinung dieſes ſeines Selbſts iſt, ſo gehen ihn die Geſetze ſeiner Vernunft unmittelbar und kategoriſch (unbedingt) an. Wenn alſo Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, ſo kann das den Geſetzen ſeines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und ſchreibt ſie nicht ſeinem eigentlichen Selbſt, d. i. ſeinem Willen zu. Aber die Nachſicht, die er gegen ſie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgeſetze des Willens Einfluſs auf ſeine Maximen

einräumete, die verantwortet er und schreibt sie sich zu (G. 118.).

4. Eine Intelligenz, sagt Kant (P. 225.), ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist. Wenn nehmlich ein Wesen im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken unabhängig seyn, und dieser Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen soll, so kann es nicht durch sinnliche Gegenstände zu seinen Handlungsregeln oder Maximen bestimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenstand) es nicht zu seinen Handlungen bestimmt, als die Form, die seine Handlungsregel hat, d. h. dass es darum eine Handlung thut, weil es sich die Regel, durch die es sich diese Handlung vorschreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Wesen denken kann, und nur nach solchen Regeln, welche diese Form haben, oder um dieser Form willen, d. h. nach Gesetzen, weil es Gesetze sind, handeln will. Die Causalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ist ein Wille. Folglich kann man auch sagen, eine Intelligenz ist ein Wesen, das einen Willen hat (P. 225.).

Intelligibel,

s. Sensibel.

Interesse,

approbatio, *intérêt*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Principien der Vernunft (G. 38 *).). Ein Wesen nehmlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen ſolchen, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft, ſondern auch wohl bloſſen Naturtrieben, gemäſs iſt, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorſchriften) der Vernunft zum Wollen beſtimmt, ſondern kann von einer ſolchen Vorſchrift dazu beſtimmt werden oder nicht, d. i. der Wille iſt nur zufällig beſtimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen beſtimmt, ſo muſs nothwendig eine Urſache dazu da ſeyn, welche macht, daſs der Wille dadurch beſtimmt wird, weil dieſe Beſtimmung nicht nothwendig iſt. Dieſe Urſache macht alſo, daſs die Wirkung, die Willensbeſtimmung, nothwendig erfolgt, und dieſe Wirkung jener Urſache, dieſe Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbeſtimmung, daſs ſie erfolgen muſs, heiſst das Intereſſe. Gottes Willen kann man ſich nicht anders als ſo denken, daſs er von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäſs iſt; alſo kann bei demſelben auch kein Intereſſe ſtatt finden (P. 141.). Der menſchliche Wille iſt aber nicht immer der Vernunft gemäſs, ſondern kann auch die Maxime haben, bloſs eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet alſo ſtets ein Intereſſe ſtatt. Nur kann er ein Intereſſe woran nehmen, und auch aus Intereſſe handeln. Beides iſt zweierlei. Wir nehmen woran ein Intereſſe, wenn es nicht der Gegenſtand iſt, der uns intereſſirt (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenſtand erlangt oder wirklich gemacht wird), ſondern die Handlung. Dieſes Intereſſe iſt das praktiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt. Dann wirke ich ſelbſt ein Intereſſe oder mache mich ſelbſt abhängig vom Geſetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein ſinnlich-vernünftiges Weſen allein mögliche Freiheit des Willens iſt. Wir handeln aus Intereſſe, wenn es nicht die Handlung iſt, die mich intereſſirt,

ſondern der Gegenſtand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieſes Intereſſe iſt das pathologiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktiſche Regel an, aber ſie enthält, wie dem Bedürfniſs der Neigung abgeholfen werden kann, und dies iſt es, was da macht, daſs uns die Regel beſtimmt. Wir ſind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig ſind; und die Regel intereſſirt uns nicht unmittelbar ſelbſt, alſo auch nicht bloſs die Handlung, die ſie vorſchreibt, ſondern der Gegenſtand, auf welchen die Regel gerichtet iſt. Der Gegenſtand iſt mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das praktiſche Intereſſe darin beſteht, daſs ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder ſie für das Geſetz meines Willens anerkenne (G. 38*). Denn beim Wollen aus Pflicht muſs durchaus kein Intereſſe den Willen beſtimmen (G. 71.), ſ. Autonomie, 6. f.

2. Dieſes Intereſſe iſt eigentlich ein Gefühl. Es iſt das Gefühl, wodurch die Vernunft praktiſch, d. i. eine ſolche Urſache wird, die den Willen beſtimmt. Vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe, vernünftige Geſchöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen ſichs entweder bloſs um dieſer Antriebe willen zur Regel, ſie zu befriedigen, dann handeln ſie aus einem (pathologiſchen oder leidenden) Intereſſe an einem Gegenſtande; oder ſie machen ſich zur Regel, dieſe Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Geſetze übereinſtimmt oder nicht, dann nehmen ſie ein (praktiſches oder ſelbſtgewirktes) Intereſſe an der Handlung, weil ſie um des Geſetzes willen geſchieht. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelst eines Gegenstandes des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung. Und, da die Vernunft für sich allein weder Gegenstände des Willens, noch ein besonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so ist ein solches Interesse, das den Willen vermittelst des Gegenstandes bestimmt, nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse. So ist das logische Interesse der Vernunft, oder das Interesse an der Beförderung unserer Einsichten, niemals ein unmittelbares Interesse an der Handlung, sondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Absicht habe, oder an der Wissenschaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; studire ich aber aus Pflicht, so ist es nicht mehr das logische, sondern das moralische Interesse, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es ist aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Mensch ein Interesse am moralischen Gesetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Interesse an der Befolgung desselben, welches wir das moralische nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein solches Interesse am moralischen Gesetze zu nehmen (oder Achtung fürs moralische Gesetz zu haben), nennen wir das moralische Gefühl (P. 142.). Einige Philosophen haben dasselbe fälschlich für das Richtmaass ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was sittlich gut oder böse ist. Allein das Interesse am Moralischen ist vielmehr die subjective Wirkung, die das blosse Gesetz auf den Wil-

len, ohne daſs ihn irgend ein anderes Intereſſe beſtimmt, ausübt, und dieſes ſubjectiv hervorgebrachte Intereſſe, welches rein praktiſch und frei iſt, ſowohl als die Urſache deſſelben, das Geſetz, verliert ſich in den unerforſchlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, iſt der Grund des Moralgeſetzes als auch des Intereſſe, welches wir an demſelben nehmen, aber eben darum hierin, ſo wie überall, weil ſie keine Naturcauſalität iſt, die wieder eine andere Cauſalität vorausſetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), ſ. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten iſt alſo mit Intereſſe verbunden, ſ. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Intereſſe entſpringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des ſubjectiven Beſtimmungsgrundes des Willens eines Weſens, deſſen Vernunft nicht ſchon vermöge ſeiner Natur dem objectiven Geſetze nothwendig gemäſs iſt (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, ſie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Intereſſe liegt ſtets in der Vernunft, und kann folglich bloſs einem Weſen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Intereſſe bedeutet daher eine Triebfeder, ſo fern ſie durch Vernunft vorgeſtellet wird. Denn iſt das Intereſſe auch pathologiſch, ſo wird es doch durch die Regel der Vernunft (die Maxime), für deren Befolgung uns der Gegenſtand vermittelſt der ſinnlichen Triebfeder reizt, vorgeſtellt; nur bei vernunftloſen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar ſelbſt an, bei vernünftigen, aber ſinnlich-bedingten Weſen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine Maxime vorgeſtellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenſtande ſelbſt und dem Bedürfniſſe deſſelben oder in der Vernunft läge. Eine ſolche Triebfeder nun heiſst das In-

teresse. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, so ist das Gesetz selbst die Triebfeder, und ein Wille, der durch sie bestimmt wird, ist ein moralisch-guter Wille. Die Maxime (oder subjective Handlungsregel) beruhet dann auf dem blossen Interesse, das das Subject an der Befolgung des Gesetzes nimmt, welches Gesetz selbst von seinem Gebietenden alle Beimischung irgend eines andern Interesse ausschliesst (G. 71.). Diese Triebfeder ist nun das moralische Interesse, ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenstande und in dem Bedürfnisse desselben, so ist das Interesse pathologisch oder sinnlich, ein empirisches Interesse der sinnlich-bedingten praktischen Vernunft (P. 141.), s. Achtung.

5. Interesse ist also das Wohlgefallen, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Wir werden daher durch dieses Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorstellen, bestimmt, den Gegenstand zu begehren oder wirklich zu machen, seine Existenz zu bewirken. Ist der Gegenstand nun sinnlich, so ist das Interesse pathologisch, ist es das blosse Gesetz, so nennen wir ein Interesse an der Befolgung desselben, oder wollen die Befolgung desselben durch uns zur Existenz bringen, und dies ist das praktische Interesse. Dass sich nicht das mindeste Interesse in ein Geschmacksurtheil mengen müsse, findet man im Artikel: Geschmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens (über das Schöne) sich auf kein Interesse gründet (ganz uninteressirt ist), so kann es doch ein Interesse hervorbringen (interessant seyn, oder ein Wohlgefallen am Daseyn eines solchen Urtheils, oder dass es gefällt wird, erwecken). So sind z. B. alle reinen moralischen Urtheile interessant. Aber die

Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse (sie interessiren an sich nicht), sondern nur in der Gesellschaft macht der Geselligkeitstrieb, dass man gefallen will, und da interessiren die Geschmacksurtheile (U. 5. ff.), s. Geschmacksurtheil, 16. u. Geschmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist hingegen mit Interesse verbunden, s. Angenehm, 4.

6. Endlich sagt Kant auch (K. III.): das Interesse sei die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird. Diese Erklärung stimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Lust mit dem Begehrungsvermögen verknüpfen, heisst dem Begehrungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verstand, der das Vermögen der Regeln ist, eine allgemeine Regel aufstellt und hiernach diese Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), so wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgestellt. Wenn wir die Lust, welche mit dem Begehrungsvermögen verbunden ist (die Triebfeder) praktische Lust nennen, so ist diese praktische Lust, wenn wir sie durch eine Regel, die der Verstand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und sie vor der Bestimmung des Begehrungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propensio*), d. i. habituelle Begierde ist) ein Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. i. ein pathologisches Interesse. Wenn hingegen die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust (*voluptas intellectualis*), und das Interesse an

dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe (*approbatio intellectualis*) genannt werden müſſen. Denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht bloſs auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müſste Empfindung des Gegenſtandes der Maxime mit Luſt verbunden ſeyn, und ſo das Begehrungsvermögen zum Trachten nach demſelben beſtimmen können. Wo alſo ein bloſs reines Vernunftintereſſe angenommen werden muſs, da kann ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden. Wir können aber doch einräumen, daſs das Begehren aus reinem Vernunftintereſſe auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heiſst ein ſolches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologiſchem Begehren nach, Neigung. Nur daſs eine ſolche Neigung nicht die Urſache, ſondern die Wirkung, des Vernunftintereſſe iſt. Dieſe Neigung kann die ſinnenfreie Neigung (*propenſio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Intereſſe beilegen, d. i. es giebt für daſſelbe ein Princip (einen oberſten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun iſt die Vernunft das Vermögen der Principien (ſie ſtellt die oberſten Gründe vor), folglich muſs ſie auch das Intereſſe aller übrigen Gemüthskräfte beſtimmen oder die Bedingung der Anwendung einer ſolchen Gemüthskraft feſtſetzen. Das Vernunftintereſſe aber ſetzt für die Vernunft ſelbſt dieſe Bedingung feſt, oder beſtimmt ſich ſelbſt. Das Intereſſe des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Erkenntniſs des Gegenſtandes bis zu den höchſten Principien *a priori;* dies iſt das logiſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.); oder darin, daſs mein Verſtand das Urtheil fällt, es ſei mit der Befriedigung der Wiſsbegierde Luſt verbunden, und folglich müſſe die Regel befolgt werden, die

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniss der Gegenstände bis zu den höchsten Principien *a priori* zu erlangen; darin besteht das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus diesem Interesse der Beförderung des speculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Interesse für die Beförderung desselben auf diese oder jene Weise, z. B. das Interesse des Umfanges oder der Allgemeinheit in Ansehung der Gattungen, und das Interesse des Inhalts oder der Bestimmtheit in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und sich einander widerstreitende Interesse der beiden besondern Vermögen der speculativen Vernunft, nehmlich des Witzes und des Scharfsinns (des Unterscheidungsvermögens) ist, s. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Interesse des praktischen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks (des höchsten Guts als Endzwecks). Dies ist das praktische oder moralische Interesse der Vernunft (s. 2). Ich soll nehmlich das praktische oder moralische Gesetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muss ich auch mit der Befolgung dieser Regel eine Lust verknüpfen, die ich jeder Sinnenlust entgegen setze, so dass ich mir die Erreichung meines höchsten Endzwecks (Tugend und Glückseligkeit) von dieser Bestimmung des Willens versprechen kann. Hierin besteht das mir übrigens unbegreifliche selbstgewirkte praktische Interesse meiner Vernunft, oder das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moralisch Handeln für mich hat. Aus diesem Interesse des praktischen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Interesse für jede einzelne Tugend, z. B. das Interesse der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. s. w. Uebrigens ist es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daſs die Principien und Behauptungen derſelben ſich einander nicht widerſprechen müſſen. Das macht aber keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich iſt. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloſse Zuſammenſtimmung derſelben mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

8. Es fragt ſich nun, welches Intereſſe iſt das oberſte, welchem Intereſſe gebührt der Vorzug, ſo daſs ihm (dem alles übrige nachgeſetzt werden muſs) das andere untergeordnet iſt; dem Intereſſe der ſpeculativen oder praktiſchen Vernunft, dem logiſchen oder praktiſchen Intereſſe der Vernunft. Man nennt dieſen Vorzug das Primat; alſo welchem Vernunftgebrauch gebühret das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewieſen annehmen, aus der Vernunft entſpringen *a priori* gewiſſe Gründe (Vorſchriften), den Willen zu beſtimmen. Wir wollen ferner annehmen, daſs mit dieſen Gründen, den Willen zu beſtimmen (Moralgeſetzen), gewiſſe theoretiſche Behauptungen (daſs der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunſterblichkeit iſt) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweiſen vermag, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müſſen, weil ſonſt keine Vernunft möglich ſeyn würde (ſ. 7. am Ende). Obige Frage iſt aber nicht ſo zu verſtehen: welches Intereſſe muſs dem andern weichen? denn das eine widerſtreitet dem andern nicht nothwendig; ſondern, muſs das praktiſche Intereſſe dem logiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretiſchen Behauptungen, die mit dem praktiſchen unzertrennlich verbunden ſind, darum aufgeben, weil ſie in ihrem

speculativen Gebrauche dieselben weder begreifen noch beweisen kann, und diese dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thun, und dieselbe, durch Wegreissung aller Grenzen der Erkenntniss, allem Unsinn und Wahnsinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muss das logische Interesse dem praktischen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und so wenig sie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen suchen, weil sie sonst dem praktischen Interesse entsagen müsste? (P. 216. M. II, 333.). Epikur war für das erste, s. Epikureismus. 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, bloss das Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. h. bloss ein pathologisches und kein praktisches Interesse, welches der Fall wäre, wenn Glückseligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äusserliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moralische Vorschiften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktische Gesetze, sondern nur Klugheitsregeln wären: so hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem speculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müsste dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweisen könnte, und wir müssten durchaus auf jene theoretischen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn sonst würden die Neigungen der Vernunft Theosophie, Mysticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nehmlich die Vernunft annehmen müste, was sie auch nicht begreifen und beweisen könnte, wenn es nur den auf Neigun-

gen (den Bedingungen alles Wohlseyns) gegründeten Vorschriften sich glückselig zu machen gemäfs wäre. Dann müfste sie endlich auch Muhammeds Paradies, die schmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben so gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, ein praktisches Interesse, welches der Fall ist, wenn der kategorische Imperativ (den man aus blofsem Misverständnisse so gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenstand der gröfsten Achtung ist, bei dessen Mifshandlung man wohl sagen kann, sie wissen nicht, was sie thun) das Princip der Moral ist, und alles Handeln darauf abzwecken soll, das Gesetz um des Gesetzes willen zu befolgen, folglich die moralischen Vorschriften aus der Vernunft allein entspringen und praktische Gesetze sind: so hat die praktische Vernunft das Primat. Dann mufs die Vernunft, in ihrem speculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demselben, sondern nur um sie, als wären sie begreiflich und bewiesen, mit allem, was sie begreifen und beweisen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, solche Sätze annehmen, die unabtrennlich (s. Glaubenssache) zum praktischen Interesse gehören. Dies ist ihrem logischen Interesse (der Einschränkung des speculativen Frevels, mehr erforschen und wissen zu wollen, als möglich ist) gar nicht zuwider, weil sie diese Sätze (es ist eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unsterblichkeit) gar nicht gebrauchen soll, ihre Erkenntnifs zu erweitern, sondern blofs, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verschaffen, d. h. nicht in speculativer sondern in praktischer Absicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung also des Gebrauchs der reinen Vernunft in speculativer Absicht mit

dem Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht führt der letztere das Primat; wenn nehmlich dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, ſondern nothwendig iſt. Das heiſst, wenn die Vernunft in praktiſcher Hinſicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und alſo auch des moraliſchen Handelns gänzlich zu entſagen: ſo muſs die Vernunft dieſe Sätze unter ihre übrigen bewieſenen Vernunftſätze aufnehmen, eben ſo, als wären ſie wirklich *a priori* erwieſen. Denn ſonſt würde die Vernunft entweder im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, oder nicht das Handeln, ſondern das Wiſſen zu ihrem oberſten Endzweck machen. Sie würde im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, weil ſie nichts annehmen würde, was ſie nicht einſehen und beweiſen könnte, und doch, wenn ſie vernünftig, das iſt nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck ſetzen will, Sätze annehmen müſste, gleich als wären ſie von ihr eingeſehen und bewieſen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wiſſen (die Erkenntniſs) zum oberſten Endzweck des Gebrauchs ihrer ſelbſt machen, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt. Denn ſelbſt das Intereſſe der Vernunft im Gebrauch ihrer ſelbſt zum Wiſſen (der ſpeculativen) iſt unbedingt, ſoll nur wozu dienen, und iſt alſo im praktiſchen Gebrauche allein vollſtändig; weil allein das Handeln nach Grundſätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen, iſt (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit dieſem Artikel die: Achtung und Geſchmack, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38*)— S. 71. — III. Abſchn. S. 121. f.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptſt. III. S. 215. ff.
Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. S. III. f.

Involutionstheorie,

ſ. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 9.

K.

Kanon,

canon, canon. Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundſätze *a priori*, oder der aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringenden Grundvorſchriften, welche beſtimmen, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen überhaupt zu gebrauchen ſind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. ſo ſeyn ſoll, daſs Erkenntniſs der Wahrheit dadurch möglich werde, ſ. Diſciplin. Ein ſolcher Kanon für den Verſtand oder für die Vernunft überhaupt iſt z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalt. Der analytiſche Theil der Logik iſt nehmlich derjenige, welcher die Regeln des Verſtandesgebrauchs überhaupt vorträgt. So iſt die transſcendentale Analytik der Kanon des reinen Verſtandes überhaupt (nehmlich des reinen Verſtandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieſer iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* fähig, für die analytiſche Erkenntniſs aber iſt die Logik der Kanon, weil die Analyſis nur die (logiſche) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntniſſe betrifft (C. 824.).

2. Soll alſo für ein Erkenntniſsvermögen ein Kanon möglich ſeyn, ſo muſs auch der richtige

Gebrauch eines ſolchen Erkenntniſsvermögens möglich ſeyn; da nun die reine Vernunft an und für ſich keine ſynthetiſchen Erkenntniſſe von Gegenſtänden liefern kann, ſo giebt es auch keinen Kanon für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derſelben, der bloſs auf Erkenntniſs abzweckt (denn wenn man durch bloſse Vernunft Erkenntniſs von Gegenſtänden erkünſteln will, ſo entſpringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt, daſs wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt, dieſer nur denjenigen Gebrauch derſelben betrifft, welcher auf die Beſtimmung des Willens durch Geſetze *a priori* (das Sittengeſetz) abzweckt. Und einen ſolchen Kanon der reinen praktiſchen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 823—859) geliefert. Er handelt in demſelben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

3. A. Das ganze Beſtreben der Vernunft iſt auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unſer ganzer Schatz von Erfahrungserkenntniſs nicht das Mindeſte liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. iſt unſere Seele unſterblich?

c. exiſtirt ein Gott?

(M. I, 948—950).

4. Es iſt aber der Vernunft an der Beantwortung dieſer Fragen nicht darum ſo viel gelegen,

weil ſie uns etwa zu unſerer Erkenntniſs unentbehrlich wäre. Sie hängen bloſs mit der Willensbeſtimmung zuſammen; denn zur Erkenntniſs können wir von der Beantwortung dieſer Fragen nicht den geringſten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft ſo ſehr nach dieſer Beantwortung. Aus der Vernunft entſpringen nehmlich Geſetze, welche nicht unter der Vorausſetzung, daſs ich einen gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, ſondern ſchlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Beſtimmung des Willens durch dieſe Geſetze heiſse der praktiſche Gebrauch der Vernunft (im Gegenſatze gegen den ſpeculativen, oder zum Erkennen durch bloſse Vernunft), und dieſer erlaubt folglich einen Kanon. Durch dieſe Geſetze ſchreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem ſie jeden andern Zweck nachzuſetzen gebietet, und auf dieſe letzte Abſicht unſerer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nehmlich was zu thun ſei, wenn

a. der Wille frei;

b. eine zukünftige Welt; und

c ein Gott ſei.

Die erſte Frage fragt, was zu thun ſei, wenn der Wille ſich durchs Geſetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit beſtimmen könne, und die Möglichkeit dieſer Willensbeſtimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Alſo haben wir es in einem Kanon der praktiſchen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

a. iſt ein künftigss Leben?

b. iſt ein Gott?

(M. I, 951—953. 956.).

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen ist, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wissen?

β. was soll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch bloſse Vernunft nichts wissen; die zweite Frage beantwortet die Critik der praktischen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage ist: es muſs ein künftiges Leben und ein Gott seyn, weil etwas geschehen soll und geschieht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht geschehen kann und also auch nicht geschehen soll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet nehmlich auf dem Gesetze unsrer Vernunft, das uns oft gegen unsre Neigungen gebietet, folglich Handlungen von uns fordert, welche geschehen sollen, und also auch müssen geschehen können. Handle ich nun so, so erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner sinnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu seyn (C. 836. f. M. I, 964. 966.).

7. So nothwendig es nun ist, nach dem Gesetze unsrer Vernunft zu handeln, so nothwendig ist es auch, anzunehmen, daſs Jedermann die Glückseligkeit in einem seiner Würdigkeit proportionirten Maaſse zu hoffen Ursache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer höchsten Ver-

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus blofser Natur eine folche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine folche Verknüpfung nicht darbietet, fo müffen wir fie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich find Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausfetzungen. Nur unter einem weifen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückfeligkeit mit der Sittlichkeit ein Syftem aus. Diefe müffen wir folglich annehmen, und daher fieht auch Jedermann die moralifchen Gefetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt find die Gefetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil fie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Wefen (fittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzufetzen, können wir keinen Gebrauch von unferm Verftande machen. Die höchften Zwecke aber find die der Moralität. Diefen follen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Gefetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Diefe nothwendige Vorausfetzung des zukünftigen Lebens und Dafeyns Gottes bei dem fittlichguten Handeln heifst der Vernunftglaube an Gott und Unfterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche ift, dafs fich diefer Vernunftglaube nur bei moralifchen Gefinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menfchen an, der in Anfehung fittlicher Gefetze gänzlich gleichgültig wäre, fo würden für diefen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, blofs ein Gegenftand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung diefer Fragen noch gelegen feyn, denn es ift kein Menfch bei denfelben frei von allem Intereffe; das menfchliche Gemüth nimmt

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Ob also gleich ein Mensch, wegen des Mangels guter Gesinnungen, ein sehr geringes moralisches Interesse haben, das heisst, ihm nicht viel daran liegen möchte, sittlich gut, und so der Glückseligkeit würdig zu werden: so wird ihm doch immer noch so viel von diesem Interesse für das Sittlichgute übrig bleiben, dass es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daseyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgesetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als dass er wenigstens keine Gewissheit vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Ein solcher (negativer) Glaube (des sittlich bösen Menschen) würde zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menschen zu sittlich guten Menschen, so werden sie auch an Gott und Unsterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Ist das nun der ganze Aufschluss, den uns die Philosophie über diese beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Aussichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt sie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, und ohne so viele Zurüstungen und Untersuchungen, die der Philosoph anstellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

10. Antwort. Ja, die höchste Philosophie kann nichts weiter, als, was man ohne sie anfangs nicht vorhersehen konnte, entdecken, daſs sie es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen (M. I, 1000. C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hieher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimisch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewissen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchsten Guts, antreffen.

Kant. Critik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. — Methodenlehre II. Hauptst. S. 823—859.

Karrikatur,

caricature. Man nennt so, das Charakteristische eines Individuums, wenn dieses Charakteristische übertrieben ist, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäſsigkeit der Gattung selbst Abbruch thut (U. 59*)).

2. So ist eine Zeichnung, darin das Specifische (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Personen charakterisirt, übertrieben ist, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der schönen Künste, Art. Carricatur) ist dies die ursprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorstellung ist ausgedehnt worden. So sagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es sei nun Lustspiel, Trauerspiel, Roman, oder Heldengedicht, es sei eine Karrikatur. Die Vorstellung wird dadurch possirlich, oder es wird dadurch etwas possirlich vorgestellt; aber die

Karrikatur ist darum nicht bloſs eine Vorstellung des Poſſirlichen, welches ein Gegenstand an sich hat, sondern die Darstellung der poſſirlichen Vorstellung, welche der Künstler sich, von einer vielleicht noch so ernsthaften Seite des Gegenstandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteristischen des Individuums ist also das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieses Uebertriebenen an. Wir können uns durch unsere Einbildungskraft eine einzelne Anschauung machen, welche das Richtmaaſs ist, wornach wir beurtheilen können, ob eine Darstellung auch nicht so über die Grenzen des Dargestellten hinausgehet, daſs daſſelbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden seyn würde; eine solche Anschauung nennt Kant die Normalidee. Diese Normalidee kann also ihrem Begriffe nach nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten. Gesetzt aber, die Darstellung des Specifisch-Charakteristischen an einem Individuum wäre so, daſs der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, daſs der Gegenstand, so wie er dargestellt ist, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen sollte: so wäre die Darstellung Karrikatur. So ist die Darstellung eines gewiſſen Staatsministers als ein brennendes Binsenlicht, Karrikatur, denn diese Darstellung des Specifisch-Charakteristischen des Ministers, daſs er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben soll, thut dem Gattungsbegriff des Menschen, der kein Binsenlicht seyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat besonders Hogarth sich durch solche Karrikaturen hervorgethan.

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur: sie ist vorsetzlich übertriebene Zeichnung (Verzerrung)

des Gesichts im Affect, zum Auslachen ersonnen. Er spricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Gesichts, indem die Rede davon ist, dass ein durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltetes und unlieblich gewordenes Gesicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demselben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur sei. Kant setzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geist, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geist der Karrikatur ist, wie der aller Darstellungen von Menschen, wenn sie nicht bloss leere Bilder seyn sollen, dass sie den innern Menschen, d. i. die sich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menschen darstellen. Diese offenbart sich aber äusserlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches sich durch merkliche Veränderungen im menschlichen Cörper, vornehmlich im Gesicht, äussert. Der Zweck der Karrikatur ist aber, den Gegenstand lächerlich zu machen und ihn daher possirlich darzustellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.*).

Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verstandes, *κατηγορία*, *praedicamentum*, *catégorie*, *prédicament*. Die Einheit, welche der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung durch die Function des Verstandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewisse Vorstellungen, welche, beim Anschauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verstande entspringen, und durch welche der Verstand die verschiedenen Vorstellungen (das Mannichfaltige) in einer Anschauung (unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes durch den Sinn)

verknüpfte, und ſie in dieſer Verknüpfung (Syntheſis) unſerm Bewuſstſeyn nicht mehr als verſchiedene Vorſtellungen, ſondern als eine einzige (Einheit) vorſtellte. Er nennt dieſe verknüpfenden Vorſtellungen Einheiten, weil ſie alle Verknüpfung möglich machen, und ſie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden können. Die Operation des Verſtandes, wodurch er die verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung mit einander verknüpft, um ſie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewuſstſeyn als eine einzige Vorſtellung zu überliefern, iſt ſelbſt ſehr zuſammengeſetzt, und wenn wir ſie uns daher denken, ſo verknüpft der Verſtand auch die verſchiedenen Vorſtellungen ſeiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorſtellung, der Vorſtellung eines Acts des Verſtandes, welche Einheit dieſer Handlung Kant eine Function des Verſtandes nennt. Nun giebt es verſchiedene ſolcher Acte, alſo verſchiedene ſolcher Einheiten der Operationen des Verſtandes, oder wie ſie Kant nennt, verſchiedene Functionen deſſelben, und durch eine jede wird auch eine ſolche Einheit in das Verknüpfte der verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung gelegt, die ſodann, als ein Begriff von dieſem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anſchauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beiſpiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daſeyn, 3. ff., indem der Begriff Daſeyn eben eine ſolche Kategorie iſt.

2. Die Kategorien ſind alſo, wie Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig ſagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntniſs, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es ſind Begriffe, die ſich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorſtellungen zerlegen laſſen,

und ganz einfach ſind; daher ſie ungefähr eben ſo zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht urſprünglich im Verſtande, als wären ſie angebohren, wie Leibnitz ſich von einigen Begriffen vorſtellte, ſondern ſie entſpringen jedesmal bei den Operationen des Verſtandes, als die Functionen deſſelben, aus ihm, und ſind die Einheiten der Verſtandeshandlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, ſelbſt. Sie ſind alſo die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich iſt, das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zur Vorſtellung eines Gegenſtandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenſtand zu denken. Kant nennt dieſe Kategorien auch wohl reine Verſtandesbegriffe, weil der reine Verſtand ihr Geburtsort iſt, oder ſie gänzlich *a priori* aus demſelben entſpringen, und gebraucht auch wohl dieſe Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müſſen dieſe beiden Ausdrücke von einander unterſchieden werden. Alle Kategorien ſind nehmlich reine Verſtandesbegriffe, aber nicht alle reine Verſtandesbegriffe ſind Kategorien. Es giebt nehmlich auch reine Verſtandesbegriffe, welche bloſs von Kategorien können abgeleitet werden, und aus bloſser Verknüpfung derſelben, ohne einen neuen Uract dieſer Verknüpfung entſpringen. So iſt der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Cauſalität einer Subſtanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Subſtanzialität möglich wird, indem die Cauſalität als das Accidenz der Subſtanz gedacht wird. Das ſind alſo abgeleitete reine Verſtandesbegriffe, welche von den reinen Verſtandesbegriffen, die Stammbegriffe ſind, unterſchieden werden müſſen, und nur dieſe Stammbegriffe heiſsen eigentlich Kategorien.

Metaphyſiſche Deduction der Kategorien.

3. Die erſte Unterſuchung, welche hierüber anzuſtellen iſt, wäre nun: wie ergeben ſich alle dieſe Kategorien ganz vollſtändig, wie laſſen ſie ſich auf eine Art entdecken, bei der man gewiſs ſeyn kann, daſs man ſie alle habe, daſs keine fehle, und auch keine ſich unter ihre Geſellſchaft miſche, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verſchiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nehmlich der Verſtand die verſchiedenen Arten der Urtheile (ſ. Function 4. ff.) hervorbringen will, ſo ergeben ſich die Einheiten oder Functionen dieſer Handlungen des Verſtandes. Der Verſtand ſtellt ſich jede dieſer ſeiner, übrigens ſehr zuſammengeſetzten Operationen als einen Act durch eine beſondere Vorſtellung vor, durch welche ſie ſich von den übrigen unterſcheidet. Durch die eine Claſſe dieſer einfachen Vorſtellungen denkt der Verſtand, von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſei, entweder daſs das Subject als ein einziger Gegenſtand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenſtänden, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder daſs er als ein ſolcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenſtänden, deren Merkmal er iſt, oder nur für einige durch das Prädicat zu beſtimmen iſt (ſ. Function, 5. ff.). Durch eine andere Claſſe dieſer Vorſtellungen denkt der Verſtand die Beſtimmung der Beſchaffenheit des Subjects ſelbſt durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, daſs es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeſchloſſen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es zu der durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beschränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beschränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines solchen) (s. Function, 8. ff.), und so bei den übrigen Classen (s. Function, 11. ff.). Diese Begriffe oder Vorstellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Classe wenigstens eine vorkommen muss, und da denken nichts anders als urtheilen ist, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erst möglich machen, sind nichts anders als die Kategorien. Diese Herleitung der Kategorien aus den verschiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphysische Deduction derselben. Sie ist um so auffallender, da man bis auf Kant diese Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, sie müssten in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, ja selbst in solchen Erkenntnissen, die nicht aus der Erfahrung entspringen, oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nehmlich keine Erfahrungserkenntniss kennte, in welcher sie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiset, dass sich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniss werde entdecken lassen, in welchem sie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, dass vielleicht in der Erkenntniss solcher Gegenstände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geist u. s. w., vielleicht auch keine solche Begriffe enthalten seyn mögen.

4. Der Satz, den Kant also behauptet, ist:

Die Stammbegriffe des reinen Verstandes oder die Kategorien entspringen *a priori* aus dem reinen Verstande, denn sie treffen mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens zusammen;

oder ſind eigentlich ſelbſt dieſe Einheiten, welche die verſchiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche ſich eben dieſe verſchiedenen Arten von Urtheilen unterſcheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es alſo giebt, ſo vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu ſolchen Urtheilen muſs es folglich geben. Dieſe Stammbegriffe des reinen Verſtandes, wenn ſie *a priori* ſeyn ſollen, müſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie ſind alsdann die Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Denkens und Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, und durch welche erſt alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewiſsheit in unſere Erkenntniſs bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verſtehen, muſs man ſich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritiſchen Philoſophie eine groſse Rolle ſpielt. Dies iſt der Begriff der Syntheſis. Kant verſteht unter dieſem Wort diejenige Handlung des Verſtandes, oder des Denkens, durch die der Verſtand das Mannigfaltige (die verſchiedenen Vorſtellungen) in der Anſchauung auf gewiſſe Weiſe durchgeht, auffaſst und ſo mit einander verbindet, daſs daraus eine Erkenntniſs wird (M. I, 111. C. 102.).

5. Die Syntheſis (welches Wort griechiſch iſt, und eigentlich Zuſammenſetzung heiſst, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) iſt dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammlet und zu einem gewiſſen Inhalt vereinigt, und geht aller Analyſis vorher. Die Analyſis iſt nehmlich die Auflöſung einer Erkenntniſs in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniſs deutlich wird, indem ich durch ſie mir bewuſst werde, was alles in meiner Erkenntniſs liegt. Bei der Entſtehung unſrer Erkenntniſs kann nun aber die Ana-

lyſis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analyſiren oder in ſeine Elemente auflöſen kann, muſs erſt etwas Zuſammengeſetztes da ſeyn, was ich auflöſen ſoll. Folglich iſt die Syntheſis eher als die Analyſis, oder die erſtere geht vor der letztern her. Unſere Erkenntniſs entſpringt alſo nicht, wie man es ſich vor Kant vorſtellte, mit der Analyſis, ſondern mit der Syntheſis, und der Verſtand muſs erſt zuſammenſetzen und verknüpfen, ehe er auflöſen und zerlegen kann. Syntheſis, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt alſo die Handlung des Verſtandes, verſchiedene Vorſtellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und dieſe Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in Einer Erkenntniſs zu begreifen. So iſt jedes Urtheil eine Syntheſis; ich thue nehmlich z. B. in dem Urtheil, alle Cörper ſind zuſammengeſetzt, zu der Claſſe der zuſammengeſetzten Dinge auch die Cörper hinzu, und faſſe alſo dadurch mehrere Vorſtellungen unter der Vorſtellung des Zuſammengeſetzten zuſammen. Dieſe Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung, das durch ſie zuſammengefaſst wird, *a priori* gegeben iſt. Es kann nehmlich nichts zuſammengefaſst werden oder keine Syntheſis entſtehen, wenn dem Verſtande nicht etwas zum Zuſammenfaſſen gegeben wird. Nun wird dem Verſtande ein Stoff zum Zuſammenfaſſen oder zur Syntheſis gegeben durch die Eindrücke auf unſre Sinne, allein dieſe Syntheſis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entſprungenes, und iſt folglich nicht rein, ſondern empiriſch. Aber unſere Sinnlichkeit ſelbſt bietet (ſ. Expoſition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Syntheſis dar. Raum und Zeit enthalten nehmlich ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unſer Gemüth ſinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit iſt alſo derjenige Stoff, den unſer

Gemüth selbst dem Verstande zu einer Synthesis darbietet, und wenn der Verstand diesen Stoff, es sei nun zu reinen Anschauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von diesen Anschauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, so heifst diese Synthesis rein. Mit der Synthesis eines Mannigfaltigen nun, sie mag empirisch oder *a priori* seyn, fängt die Erkenntniss an. Sobald nehmlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntnifs gegeben wird, mufs ihn der Verstand verknüpfen. In der Folge werden wir sehen, dafs dieses Geschäft mit einem sehr dunkeln Bewufstseyn geschieht, und dafs daher die Erkenntnifs anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf. Allein die Synthesis ist doch das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unsrer Erkenntnifs urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) s. Synthesis.

6. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt die Kategorie, und sie beruhet auf dieser synthetischen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde. Da diese Sache ihrer Natur nach so dunkel ist, so wollen wir sie uns noch durch ein Beispiel erläutern. Gesetzt, wir wollen uns der reinen Vorstellung der Zeit bewufst werden, so giebt uns die reine Sinnlichkeit, d. i. die blofse Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterscheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft ist, z. B. dafs die Zeit ein Continuum oder eine stetige Gröfse ist, d. h. eine solche Gröfse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden ist, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, dafs diese Verknüpfung vermittelst unserer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Synthesis) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorstellung derselben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, so könnten wir sie messen durch irgend einen Maassstab. Allein die Zeit hat die besondere Beschaffenheit, dass wenn ein Theil derselben entsteht, der andere verschwindet, und so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allersichtbarsten, dass es der Verstand ist, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorstellung der Zeit erst möglich macht. Denn der Verstand muss durch das Zählen den verflossenen Zeittheil gleichsam fest halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, diese beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und so Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde setzen, um sich das Ganze der Zeit vorzustellen, die immer nur in der Grenze zwischen der verflossenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit ist. Diese Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verschiedenen Vorstellungen in der Zeit, die erst durch die Verknüpfung des Verstandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorstellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derselben eine synthetische Einheit *a priori* läge. Das heisst, durch dieses Zählen muss ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem solchen Ganzen verknüpfen, dass ich sie alle in diese Vorstellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde so vereinige, dass ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze besteht, wenn ich mir dieses Ganze vorstelle. Die Vorstellung eines solchen Ganzen heisst synthetische Einheit, und ist wohl zu unterscheiden von der Vorstellung der zu einem Gan-

zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in ſeinen Theilen denke, welches die analytiſche Einheit heiſst. Jene ſynthetiſche Einheit iſt aber zur Vorſtellung jedes Gegenſtandes, als eines Ganzen, durchaus nothwendig, und ſie iſt alſo eine aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende Vorſtellung *a priori*, durch die er die Syntheſis möglich macht. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinſchaftlich iſt. Sie iſt der reine Verſtandesbegriff, und ſo iſt dieſer der Grund, auf welchem die ganze Syntheſis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie iſt alſo eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verſtand in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Daſeyn, 4. findet man dieſe Erklärung verdeutlicht. Warum aber dieſe Einheit ſynthetiſch heiſst, habe ich bereits geſagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heiſst, daſs ſie *a priori* auf Objecte geht.

8. Daſs Ariſtoteles ein Buch von dieſen Kategorien geſchrieben hat, findet man im Art. Ariſtoteles, 4. f. Weil aber Ariſtoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, ſo wuſste er weder die rechte Anzahl derſelben anzugeben, noch ſie gehörig von andern Begriffen zu unterſcheiden. In den bereits angeführten Stellen dieſes Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil ſiehet man ebenfalls, daſs dieſe Kategorien nichts als die logiſchen Functionen in den Urtheilen ſind. Es entſpringen daher auch gerade ſo

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es logiſche Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derſelben nachgewieſen. So viel es alſo Arten der Urtheile giebt, ſo viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und ſo iſt der Verſtand völlig erſchöpft, dieſe Kategorien müſſen durchaus die ganze Erkenntniſs der Dinge aus bloſsem Verſtande ausmachen. Es iſt alſo das Vermögen des Verſtandes durch die vollſtändige Auffindung dieſer Kategorien völlig ausgemeſſen, ſie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenſtande und jedem Gegenſtande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den bloſsen Verſtand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transſcendentale Tafel aller dieſer Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieſer Kategorien nachgewieſen, ſ. z. B. Daſeyn. Um aber doch auch hier ein Beiſpiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten ſind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und dieſe Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) ſind dieſe Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonſtrativa*, z. B. dieſer,

jener. Cajus ist gelehrt; dieser Mann ist mein Freund.

b. Für die besondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) sind im Deutschen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, diese Quantitätszeichen, z. B. einige Menschen sind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile sind im Deutschen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, solche Quantitätszeichen, z. B. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verstehen sind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier; wenn es regnet, so wird es nafs. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in seinem ganzen Umfange zu, obgleich dieser Umfang hier nicht durch ein besonderes Zeichen angegeben ist. Der Mensch heifst so viel als alle Menschen.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, dafs man eins von diesen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorstellung im Subject verbinden kann, oder noch besser, dafs ich die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen ist ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieser eine ist, gelehrt;

Von den Menschen, sind viele, nicht gelehrt;

Die Menschen, sind alle, sterblich;

diese Beschaffenheit der Urtheile heisst die Quantität derselben. Nun sehen wir aber deutlich, dass im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im besondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Also muss die Anlage zu dieser Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich ist, in dem Verstande selbst liegen, und sie können nicht aus der Erfahrung entspringen. Durch sie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenstände zu urtheilen, und sie zu erkennen; aber sie entspringen nicht durch Abstraction aus der Vorstellung dieser Erfahrungsgegenstände. Sie sind zum Wesen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nothwendig, also *a priori*. Auch bringen sie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich sage, die Menschen sind alle sterblich, so behaupte ich, dass jedes denkende Subject nothwendig so urtheilen müsse. Uebrigens lassen sich in diesen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterscheiden, sie sind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verstandes beim Geschäft des Urtheilens hervorgehende Begriffe sind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit

gefunden.

Da die Einheit das ist, wodurch die Vielheit und Allheit gemessen wird: so kann man sie auch das Maass nennen; da die Vielheit eigentlich das ist, was da macht, dass ich mehreres Gleichartiges unterscheiden kann, welche Vorstellung auch die Quantität oder Grösse heisst:

ſo kann man die Vielheit auch die Gröſse nennen, und von ihr hat dieſe Claſſe der Kategorien den Namen, weil ſie der Hauptbegriff iſt. Und da die Allheit eigentlich das iſt, was da macht, daſs mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorſtellung des Ganzen iſt: ſo kann die Allheit auch das Ganze heiſsen. Und ſo ſehen wir, daſs die Begriffe:

Maaſs, Gröſse, Ganzes,

dieſelben Kategorien ſind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollſtändiges Verzeichniſs aller der Begriffe, die urſprünglich aus dem Verſtande ſelbſt entſpringen, und ſo, wie ſie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermiſcht ſind. Der Verſtand enthält alſo dieſe Begriffe *a priori* an ſich, nicht als wenn ſie ihm angebohren wären (ſ. Angebohren), ſondern weil er eine ſolche Anlage hat, daſs er, ſo bald er zu ſeinem Geſchäft des Denkens oder Urtheilens wirkſam wird, dies Geſchäft nur auf die Art treiben kann, daſs immer einer dieſer urſprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Waſſer denken, ſo denkt er es als ein Ganzes; will er ſich die Anſchauung Cörper denken, ſo muſs er ſie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Cörper denken; will er weiter fortſchreiten in ſeiner Erkenntniſs, ſo muſs er ſich die Realitäten des Waſſers oder des Cörpers denken, d. i. die Beſchaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüſſigkeit des Waſſers, die Undurchdringlichkeit des Cörpers. Betrachte ich nun den Verſtand bloſs in der Rückſicht, daſs er ein ſolches Vermögen iſt, urſprünglich, obwohl bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, ſolche Begriffe aus ſich ſelbſt zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Syntheſis) der verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauun-

gen zu bewirken, und sondere also alle seine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empirische zu beurtheilen, so heisst der Verstand in dieser Abstraction ein **reiner** Verstand, in eben dem Sinne, als man sagt, die **reine Sinnlichkeit**. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz isolirtes oder abgesondertes Vermögen, welches der **reine Verstand** heisse. Sondern es ist bloss ein logischer Kunstgriff, dass wir uns von einem Gegenstande das wegdenken, was wir zu unserer vorhabenden Untersuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen besondern Begriff zusammenfassen, und diesem einen besondern Namen geben. So sprechen wir vom Verstande, der Einbildungskraft, dem Gedächtniss, nicht als wenn diese Vermögen wirklich so von einander abgesondert, wie etwa zwei Cörper, neben einander existirten; sondern um uns deutliche Vorstellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, dass neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir schon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, so sondern wir diese besondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und schreiben sie einem besondern Vermögen, dem Gedächtniss, zu, u. s. f. Darum wirken aber dennoch alle diese Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir sie uns einzeln vorstellen, so ist das eine logische Abstraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntniss befördert. Der **reine** Verstand ist nun ebenfalls eine solche logische Abstraction, und wir verstehen darunter den Verstand bloss in so fern **reine** Begriffe aus ihm entspringen, nicht aber dass es ein solches **abgesondertes** Vermögen für sich in der Wirklichkeit gebe. Man kann also nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menschen, der einen so **reinen** Verstand hätte?

Ohne diese ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe würden sich die verschiedenen Vorstellungen (das Mannigfaltige) der Anschauungen nicht einmal als ein Gegenstand denken, und es würde sich folglich gar nichts davon verstehen lassen. Denn er muss sich nothwendig das Mannigfaltige der Anschauung als eine Gröfse, oder als eine Realität, oder als eine Substanz u. s. w. denken, d. i. als einen Gegenstand, der Gröfse, Realität hat, für sich besteht u. s. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel ist aber auch systematisch, d. h. sie ist aus einem gemeinschaftlichen Princip entsprungen. Denn Kant schliefst so, die Kategorien sind die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; so viele von einander wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen es also giebt, so viel Kategorien muss es auch geben. Nun ist urtheilen nichts anders als denken, oder sich die Anschauungen vermittelst des Verstandes durch Merkmale vorstellen, also giebt es auch eben so viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und so ist die Anzahl dieser Grundbegriffe, und welche es sind, völlig bestimmt.

Schon die Pythagoräische Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unseres Verstandes aufzusuchen (*Bruckeri Hist. Philos. T. I. p.* 806. *Schwabs Preisschrift über die Frage: welche Fortschritte u. s. w. S.* 47.). Wie wenig es dem Aristoteles geglückt ist, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritischen Philosophie, sagt selbst (a. a. O. S. 138.): „Kant gebührt unstreitig das Lob, dafs er die einfachen Verstandesbegriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, Aristoteles, Locke, Lambert und Crusius, auf gerathewohl und rhapsodistisch, sondern nach

einer gewissen Regel, aufgesucht, und ihre Anzahl bestimmt hat. Der Gedanke, sie aus den logischen Urtheilen abzuleiten, ist glücklich, und würde allein ein Beweis von Kants metaphysischem Genie seyn, wenn er auch nicht so viele andere Proben davon gegeben hätte." Die Philosophen vor Kant schlossen die einfachen Grundbegriffe, die sie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn sie fanden, dass ein Begriff in mehrern gleichen Fällen vorkam, so schlossen sie, der Begriff sei ein solcher, der bei allen solchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden also diese Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, sondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil sie in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verstand sie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten sie auf diese Art niemals einsehen, warum gerade diese und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, weil sie den Ursprung derselben aus dem reinen Verstande nicht kannten, und folglich nicht wussten, dass der Verstand nur an diese Begriffe gebunden ist, durch die alles sein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehrern, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewiesen, dass es nicht mehr und nicht weniger Classen von logischen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er seine Kategorien herleitet (s. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie diese Schwierigkeit zu lösen sei, findet man im Artikel Urtheil. Dass diese Stammbegriffe übrigens auch ihre eben so reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verstandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.

12. Die Tafel dieser Kategorien ist im theoretischen Theile der Philosophie unentbehrlich. Denn soll die Philosophie, so weit sie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wissenschaft behandelt werden, so muss der Plan zu derselben so vollständig entworfen werden, dass man sich versichern kann, es fehle nichts, auch muss sie nach bestimmten Grundbegriffen mit mathematischer Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies ist aber nur durch diese Tafel der Kategorien möglich, indem aus derselben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verstandes es giebt, und welche sie sind. Nun kann in einer Wissenschaft nichts weiter vorkommen, als die verschiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verstand nothwendig verknüpft werden muss, und die daraus entspringenden Begriffe und Sätze. Folglich müssen sich alle Momente der zu untersuchenden speculativen Wissenschaft, ja sogar die Ordnung derselben, aus dieser Tafel eben so systematisch ergeben, als sie die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes in einem vollständigen System aufstellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine Probe geliefert, wie diese Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollständigen Plans und der Eintheilung einer Wissenschaft zu gebrauchen sei, welche ich hier als Beispiel hersetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphysische Cörperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Cörper überhaupt *a priori* aus blossen Begriffen wissen kann. Dies ist nun nichts weiter als die vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Cörper überhaupt ist nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu construirt oder in der reinen Anschauung *a priori* muss dargestellt wer-

den, um zu zeigen, daſs der Gegenſtand möglich, kein leerer Gedanke, ſei. Die Wiſſenſchaft aber, vermittelſt der Conſtructionen *a priori* zu erkennen, iſt eben die Mathematik. Da nun der Verſtand von einem Gegenſtande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Gröſse, Beſchaffenheit, das Verhältniſs deſſelben zu andern Gegenſtänden (die Relation) und das Verhältniſs deſſelben zu unſerm Verſtande (die Modalität): ſo müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmte Materie, gegeben werden mag, unter dieſe vier Claſſen von Begriffen bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn ſollte, es beſſer zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie muſs daher durch alle vier Claſſen der Verſtandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demſelben eine neue Beſtimmung giebt. Die fünf äuſsern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenſtand dieſer äuſsern Sinne iſt, ſo muſs Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie ſeyn, und ſie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verſtand führt daher alle übrigen Beſtimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbeſtimmung zurück, und ſo iſt die ganze Naturwiſſenſchaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung muſs alſo betrachtet werden:

a. der Gröſse oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine ſolche Gröſse, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Beſtimmung derſelben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abstrahirt von aller Beschaffenheit und allem Verhältniss des Beweglichen zu einem andern oder zu unsrer Vorstellungsart. Folglich kömmt hier nur die Grösse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Grösse des Beweglichen, welche zur Beschaffenheit desselben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entspringen, nennt Kant die **Phoronomie** oder reine Grösenlehre der Bewegung. Diese Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrsatz, der die Möglichkeit der Zusammensetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Construction lehrt, und im Art. **Bewegung, zusammengesetzte**, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der **Grösse** ist nehmlich nichts anders, als der von der Zusammensetzung des Gleichartigen nach einem gewissen Maasse (der Einheit). Folglich ist die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der **Zusammensetzung** der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Grösse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. **Einheit**, wenn die Bewegung nur **eine** Richtung in einer und derselben Linie hat;

β. **Vielheit**, wenn die Bewegung **mehrere** Richtungen in einer und derselben Linie hat;

γ. **Allheit**, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Bestimmungen der Bewegung als einer Grösse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nehmlich als ein aus mehrerern Bewegungen Zusammengesetztes betrachtet, und ist in so fern eine Grösse. Die Grösse der Bewegung selbst aber besteht, weil das Bewegliche hier bloss als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geschwindigkeit. Nach dieser dreifachen Bestimmung

(α, β u. γ) hat folglich der allgemeine phoronomische Lehrsatz drei Theile (s. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muss ferner betrachtet werden

b. der Beschaffenheit oder Qualität nach, als eine Beschaffenheit der Materie. Hiernach muss das Bewegliche eine Bestimmung mehr bekommen, es muss etwas da seyn, was beweglich ist, dem die Bewegung als Beschaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung setzen kann. Dies ist nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denselben Raum widersteht. Kant zeigt nun, dass man sich die Materie darum als ein Bewegliches denken müsse, dessen Bewegung eine ursprüngliche (den Grund der Bewegung in sich selbst habende) bewegende Kraft sei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als ursprünglich bewegender Kraft. Die Beschaffenheit wird nehmlich durch Empfindung gegeben, und folglich muss die Beschaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies ist nur durch Widerstand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher ist die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer ursprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muss nun in derselben gehandelt werden:

α. der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückstossungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

β, der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

γ. der Limitation nach: von der Beschränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Bestimmung des Grades des Reellen oder der Raumserfüllung.
(N. 80.) s. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniſs zu einer andern Bewegung. Hiernach bekömmt das Bewegliche, auſser der Bestimmung, daſs es, auch in Ruhe, durch ursprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daſs es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu setzen oder von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muſs in derselben gehandelt werden:

α. der Substantialität nach, vom Gesetz der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, s. Aufgabe, 10, a.

β. der Causalität nach, vom Gesetz der Trägheit, s. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechselwirkung oder Gemeinschaft nach, vom Gesetz der Gegenwirkung der Materien, s. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Substanz correspondirt nehmlich genau dem Begriff der Selbstständigkeit

der Materie, der Begriff der Urfache dem der äufsern Urfache der Bewegung der Materie, ohne welche Urfache fie in ihrem Zuftande beharret oder träge ift, und der Begriff der Wechfelwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachliefet, fo bedarf diefes keiner weiteren Erörterung (N. 133. f.).

17. Endlich mufs die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. blofs in Beziehung auf die Vorftellungsart. Für unfere Vorftellungsart ift fie aber eine Erfcheinung, die nur vermittelft der äufsern Sinne für uns möglich ift; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unfre Vorftellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erfcheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf diefe Lehre angewendet werden und fie erfchöpfen, ift im Art. Bewegung, IX, III. Lehrfatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Diefe Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlaffung.

Es fällt zuerft in die Augen, dafs fie vier Claffen von Verftandesbegriffen enthält, nehmlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läfst fich aber in 2. Abtheilungen zerfällen. Die erfte Abtheilung diefer Stammbegriffe des reinen Verftandes gehet auf Gegenftände der Anfchauung, es macht dabei keinen Unterfchied, ob es Gegenftände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empirifchen) Anfchauung find. Die zweite Abtheilung diefer Kategorien gehet auf das Dafeyn diefer Gegenftände der Anfchauung, und zwar

entweder im Verhältniſs dieſer Gegenſtände zu einander, oder im Verhältniſs derſelben zu dem Verſtande. Wenn wir nehmlich die Gegenſtände der Erfahrung oder auch der reinen Anſchauung anſchauen, ſo finden wir das an denſelben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern in der Art, wie ſie exiſtiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erſte dieſer beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematiſchen, ſie ſind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieſer Benennung iſt aber, weil ſie auf Gegenſtände der Anſchauung gehen und ſich alſo conſtruiren oder, wie es der Mathematiker mit ſeinen Begriffen macht, in der Anſchauung darſtellen laſſen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamiſchen Kategorien, weil alles Daſeyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechiſchen Dynamis) gedacht werden muſs. Die erſte Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die ſich entweder wechſelſeitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen geſetzt ſind, die zweite Abtheilung hat dieſe Correlata oder Oppoſita. Dieſer Unterſchied muſs doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben, welches deſto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematiſchen Kategorien ſich etwas findet, was in den dynamiſchen nicht angetroffen wird, nehmlich in denen von der Quantität ein Fortſchritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortſchritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu dieſem Behuf müſſen aber die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Limitation, Negation, ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122*).

20. Es iſt ferner bemerkenswerth, daſs alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nehmlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muss nehmlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist bloss die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muss jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.*) M. I, 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, dass in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die blosse Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, dass der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern bloss ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-

fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Wäre nun die Zahl bloss durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müsste es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche läst sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den blosen Begriffen der Ursache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Ursache auf die Substanz wirke, nehmlich nicht anders als so, dass die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. S. 130.) Kant vor, dass seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

ſind aus kategoriſchen zuſammengeſetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile ſind beſondere Beſtimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich ſage, die Menſchen ſind ſterblich, ſo iſt das ein kategoriſches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt. Solcher Behauptungen ſind in einem hypothetiſchen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menſchen einen zerſtörbaren Cörper haben, ſo ſind ſie ſterblich; in einem disjunctiven Urtheile ſind zwei oder mehrere kategoriſche, z. B. die Menſchen ſind entweder ſterblich, oder unſterblich. Da es nun nothwendig eins dieſer drei Arten von Urtheilen ſeyn muſs, dem die Beſtimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, ſo folgt, daſs das kategoriſche Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben ſo liegt nun auch in Anſehung der Gegenſtände die Kategorie der Subſtanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Subſtanz kann Urſache ſeyn und in Wechſelwirkung ſtehen, kann Gröſse und Beſchaffenheit haben, oder das, wovon dieſe Beſtimmungen ausgeſagt werden, wird in ſo fern doch immer als Subſtanz betrachtet. Die zweite Bemerkung iſt, daſs im Urtheile die Modalität kein beſonderes Prädicat iſt. In dem problematiſchen Urtheil, der Menſch kann ſterben, wird durch das Wörtchen k a n n bloſs ausgeſagt, daſs das Sterben des Menſchen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar iſt. Es kommt dadurch nicht auſser dem Sterben noch eine neue Beſchaffenheit hinzu, ſondern es wird nur ausgeſagt, daſs die beigelegte Beſchaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeſchaut werde, ſondern was ſich bloſs als den Geſetzen der Erfahrung gemäſs denken laſſe. Eben ſo thun nun auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Bestimmungen in der Sache selbst, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, sondern betrifft bloss die Art meiner Erkenntniss desselben, ob ich es als einen blossen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung, gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren grossen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wissenschaftliche Form aller Vernunfterkenntnisse seyn. So sehen wir hieraus, dass die Gegenstände nicht in solche, die wirklich vorhanden, und solche, die bloss möglich sind, classificirt werden können; sondern dass die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verschiedene Arten die Dinge zu betrachten sind, indem Gegenstände, die bloss in unsern Begriffen vorhanden sind, und noch nie existirt haben, so lange zu den Hirngespinsten gezählt werden müssen, bis sie einmal in der Erfahrung angeschauet werden (Pr. 123. *).

24. Schwab wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch vollständig sei, giebt aber dazu sehr wenig irre machende Beispiele. Wichtiger ist das Beispiel, das Kant selbst (C. 113.) aus der Transscendentalphilosophie der Alten giebt. Es ist der Satz der Scholastiker: jedes Ding ist eins, wahr, vollkommen. Hierin sagt *Boyoin* (*Philosoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaest. V.*) bestehet die transscendentale Wahrheit des Dinges, die nehmlich jedem Dinge als solchem zukömmt. Es ist nun die Frage, sagt dieses Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel stehen, oder hat diese Behauptung ihren Grund in einer falsch verstandenen Verstandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntnissquelle fiel in Absicht auf die daraus entspringenden Folgerungen sehr kümmerlich

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, sehen wollen, lauter tautologische, d. i. solche Sätze, die, nur mit andern Worten, dasselbe sagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten diesen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphysik aufzustellen. Indessen verdient ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs. Er muss doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verstandesregel seinen Grund haben. Diese Verstandesregel wäre dann, wie es oft der Fall gewesen ist, falsch verstanden und ausgelegt worden.

Diese vermeintlichen transscendentalen Prädicate der Dinge sind nichts anders, als logische Erfordernisse oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniss der Dinge überhaupt, und legen derselben die drei Kategorien der Quantität, nehmlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich sage, sie sind logische und nicht transscendentale Erfordernisse der Erkenntniss, d. h. sie sind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenstände, über die wir denken, so dass wir sagen könnten, jedes Ding muss sie an sich haben; sie sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müssen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unsers Verstandes gemäss überhaupt denken müssen, die Transscendentalphilosophie hingegen, was für Vorstellungen bei dem Denken über die Gegenstände so aus dem Verstand entspringen, dass wir keinen Gegenstand vor uns haben können, ohne diese Vorstellungen in ihm zu finden: so sieht man ein, was das heisst, jene Begriffe sind logische Erfordernisse in Ansehung jeder Erkenntniss, und nicht nothwendige und all-

gemeine Eigenschaften der Dinge. Wir wollen dieses nun an jedem dieser drei Begriffe einzeln sehen.

In jedem Erkenntnisse ist nehmlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytische Einheit nennen kann, um sie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit sowohl, als von der qualitativen synthetischen zu unterscheiden, s. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Ansehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entspringen, desto mehr Kennzeichen hat man, dass es der Begriff von einem wirklichen Gegenstande und keinem Hirngespinste sei. Man kann dieses die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem sie entspringen. Diese Vielheit ist also nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenstande, als einer Grösse, deren Theile sie sind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin besteht, dass, so wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, sie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zusammenstimmen. Man kann dieses die qualitative Vollständigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet also, dass diese Begriffe logische Kriterien oder Kennzeichen sind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenstand ohne Unterschied behandeln muss, die aber nicht etwas an

dem Gegenſtande ſelbſt nothwendig Befindliches vorſtellen. Es ſind freilich die drei Kategorien der Gröſse, aber nicht auf Gegenſtände ſelbſt angewandt, ſondern auf die Begriffe von denſelben. Man ſieht dieſes auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenſtände ſelbſt erkannt werden ſollen, ſo muſs die Einheit in der Erzeugung der Gröſse durchaus **gleichartig** angenommen werden; allein bei jenen Begriffen iſt die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn, ſ. **Einheit**, 10. **Wahrheit**, **Vollkommenheit**. Jene Regel der Alten betrifft alſo eine Bedingung der Uebereinſtimmung aller Erkenntniſs mit ſich ſelbſt, aber nicht eine Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände (C. 113. ff. M. I, 131.).

Transſcendentale Deduction der Kategorien.

1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entſpringen, und bewies dieſes dadurch, daſs ſie ihr völliges Zuſammentreffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muſs gezeigt werden, wie es möglich ſei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von ſinnlichen Gegenſtänden, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philoſophen bisher thaten, über die Erfahrungsgegenſtände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniſs von ſolchen Gegenſtänden aufſuchen wollten. Wir würden dann, was ſchon lange bekannt war, finden, daſs dieſe einfachen Begriffe in aller unſrer Erfahrungserkenntniſs vorkommen. Dieſe Nachweiſung

und Herleitung derselben kann man die **empirische Deduction** (eigentlich **Illustration**) der Kategorien nennen. Allein diese Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie ist es möglich, dass uns Begriffe, die aus unserm Verstande entspringen, Beschaffenheiten solcher Gegenstände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was sie uns von diesen Gegenständen der Erfahrung kennen lehren, ist selbst keine Erfahrung, wie könnte uns also die Aufsuchung dieser Begriffe in der Erfahrungserkenntniss hierüber Auskunft geben. **Soll also jene Frage zu beantworten nöthig seyn**, so muss diese Deduction **transscendental** seyn, das ist, sie muss durch Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens, in wie fern dasselbe reiner Erkenntnisse *a priori* fähig ist, und diese mit den durch die Sinne gegebenen Anschauungen in Verknüpfung stehen können, gezeigt werden (M. I, 134. C. 118.).

26. **Es ist aber nöthig, jene Frage**: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beschaffenheit sinnlicher Gegenstände, die uns *a posteriori* gegeben sind, bestimmen? zu beantworten. Denn, diese Kategorien stellen nicht bloss solche Prädicate vor, welche nur sinnlichen Gegenständen beigelegt werden können, sondern man kann durch sie jeden Gegenstand, er sei sinnlich oder nicht, denken. So kann man sehr wohl Gott als die **Ursache** der Welt denken, ungeachtet Gott kein sinnlicher Gegenstand, der Begriff, Ursache, aber eine Kategorie ist. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit ist das nicht der Fall, man kann sie bloss von sinnlichen Gegenständen gebrauchen, und von Gott nicht sagen, er befinde sich irgendwo im Raume, oder habe schon so viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtausende gelebt. In der Physik hingegen ist die Vorstellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

lich, und die Geometrie geht ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe *a priori* vom Raume, ohne daſs dieſe Wiſſenſchaften einen Beglaubigungsſchein über die Rechtmäſsigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenſtänden und ihrer Erkenntniſſe *a priori* von denſelben bedürften (ſ. Geometrie). Denn der Raum iſt die reine Form der Anſchauung der äuſsern Sinnenwelt, alle geometriſche Erkenntniſs von demſelben beruhet auf Anſchauung *a priori* deſſelben, und hat alſo eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenſtände, mit welchen ſich die Geometrie beſchäftigt, nehmlich die reinen Formen und Geſtalten im Raum, werden durch die Conſtruction derſelben ſelbſt gegeben, und es kann alſo hier kein Irrthum ſtatt finden oder ſich lange halten. Die Kategorien hingegen müſſen aller dieſer Vortheile entbehren; denn ſie geben von Gegenſtänden ſolche Prädicate an, welche ſich denken laſſen, wenn auch nichts dergleichen in der Anſchauung dargeſtellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da ſich dieſe Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denſelben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anſchauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieſer Begriffe enthielte: ſo ſcheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu ſeyn. Es muſs alſo von ihnen nachgewieſen werden, von welchen Gegenſtänden ſie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterſchied, oder nur von ſinnlichen. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt um ſo nothwendiger, weil dieſe Begriffe ſogar verleiten können, den Begriff des Raums ſelbſt von nichtſinnlichen Gegenſtänden zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menſchlichen Geiſtes, als der Urſache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als ſei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu ſuchen (ſ. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).

27. Die Kategorien ſind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich ſind. Es fragt ſich aber, was dieſes den Gegenſtänden ſelbſt, über die wir denken und ihrer Beſchaffenheit angehe, und wie es möglich ſei, daſs die Gegenſtände, von denen wir uns eine Erkenntniſs verſchaffen, ſich nach dieſen Bedingungen unſers Denkens richten, und davon Beſchaffenheiten annehmen können? So iſt z. B. der Begriff der Urſache ein ſolcher, der uns an die Vorſtellung bindet, daſs, wenn ein Ding B vorhanden iſt, jederzeit ein anderes A vorhergegangen ſeyn müſſe, welches von B ganz verſchieden ſei, und auf welches dieſes nach einer Regel gefolgt ſei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeiniglich ſo, denn von allen Erfahrungsgegenſtänden laſſen ſich nicht einmal die Urſachen entdecken, oder ſind doch wenigſtens noch nicht entdeckt; allein dieſes beweiſet nichts dafür, daſs es nothwendig und in allen Fällen ſo ſeyn müſſe. Es iſt nicht ſogleich aus bloſsen Begriffen einzuſehen, warum die Erfahrungsgegenſtände darum ſo beſchaffen ſeyn müſſen, weil unſer Verſtand an dieſes Geſetz gebunden ſei, und es iſt daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, läſst ſich nicht *a poſteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Urſache nicht gar ein leerer Begriff ſei, und ob es in der Erfahrung wirklich Urſachen gebe, ob wir nehmlich nicht das, wovon wir blos gewohnt ſind, daſs es vor B hergehet, die Urſache des B nennen, und ihm fälſchlich, durch die Gewohnheit getäuſcht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterſchieben. Vielleicht giebt es, könnte man ſagen, Gegenſtände der Erfahrung, die ſo beſchaffen ſind, daſs ſie keine Urſache haben. Sie liegen dann freilich in einer ſolchen Verwirrung, daſs unſer Verſtand, der alles durch den Begriff der Urſache und Wir-

kung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, daſs alsdann der Begriff der Urſache für ſie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen iſt, ſo daſs er nicht von derſelben gilt, ſo fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in dieſem Begriffe ſind, und damit der ganze Begriff ſelbſt, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es iſt durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, daſs der Begriff der Urſache, und ſo die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntniſs und die Gegenſtände derſelben gültig ſind, und ſich in denſelben vorfinden müſſen. Denn wollte man ſagen, daſs ſie in allen Erfahrungen vorkommen, und daſs, wenn man die Urſache von manchen Gegenſtänden und Veränderungen nicht wiſſe, daraus nicht folge, daſs ſie keine haben, daſs man vielmehr auch von ihnen eine Urſache annehmen müſſe, weil überdem das Gegründete dieſer Annahme durch den Erfolg unſers Forſchens nach den Urſachen der Dinge ſo oft gerechtfertigt werde: ſo hätte man nicht bedacht, daſs daraus, daſs etwas immer ſo geweſen ſei, bei weitem noch nicht folge, daſs es immer ſo ſeyn werde, und durchaus ſo ſeyn müſſe. Eben dies iſt es aber, was durch den Begriff der Urſache behauptet wird. Wenn A die Urſache von B heiſst,* ſo will das nicht ſagen, B kann darauf folgen und auch nicht, dieſes Folgen iſt zufällig; ſondern B muſs auf A nach einer ſchlechthin allgemeinen, d. i. ſtets geltenden, Regel folgen, dieſe Folge iſt nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine ſtrenge, ſondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weiſs bloſs, daſs bisher noch kein Fall ausgefallen iſt, aber nicht, daſs nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und ſo verhält es ſich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verstandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniss von Gegenständen der Erfahrung erwerben, so macht der Gegenstand die Vorstellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorstellung von dem Gegenstande durch denselben. Dies kann man die empirische Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand nennen. Es ist aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt seyn könne, ob es nicht auch Vorstellungen gebe, welche ihren Gegenstand möglich machen, so dass ich folglich durch diese Vorstellungen schon wissen kann, wie gewisse Gegenstände beschaffen seyn werden und müssen? Wäre das, so gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorstellung zu ihrem Gegenstande, nehmlich die, dass die Vorstellung *a priori* bestimmte, wie der Gegenstand beschaffen sei. Alle Erfahrungserkenntniss enthält aber zweierlei, eine Anschauung des Gegenstandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniss gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenstande, den wir in der Anschauung anschauen. Alle Anschauung muss aber zweien Formen unsrer Sinnlichkeit gemäss seyn, und wird durch diese bestimmt, d. h. es muss alles, was wir anschauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unserm innern Sinn Befindliches ist, in der Zeit angeschauet werde, und folglich in so fern den Gesetzen dieser Formen ganz gemäss seyn. Es fragt sich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäss seyn müssen, so dass sie nur in diesen Formen gedacht werden können? Wäre das, so müsste alle Erfahrungserkenntniss der Gegenstände nothwendig solchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäss seyn, und es liesse sich ohne sie kein Erfahrungsgegenstand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*, so wird ihre objective Gültigkeit, oder daſs Jedermann das, was sie aussagen, in allen Erfahrungsgegenständen gültig finden muſs, darauf beruhen, daſs durch sie allein Erfahrungserkenntniſs (den Formen des Denkens nach) möglich sei. Alsdann kann es keinen Gegenstand geben, der nicht durch diese Kategorien, im Denken des Gegenstandes, bestimmt würde, weil es dann nicht möglich ist, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenstande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ist also bloſs die Frage zu beantworten: sind die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, sowohl Erfahrungsgegenstände als Erfahrungserkenntniſs, möglich ist? Sind sie das, so sind sie auch n o t h w e n d i g; weil sie dann nicht bloſs der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gesichts u. dergl., sondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Dies ist der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Ursprung in unserm Verstande haben, etwas von einem Gegenstande aussagen können, der uns seiner Máterie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung dieser Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denselben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ist (M. I, 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können also nicht aus der Erfahrung entspringen. Dennoch hat L o c k e sie, als e i n f a c h e B e g r i f f e, in der Erfahrung aufgesucht. Dieser Philosoph ist es eigentlich, der auf die Bestimmung und Aufzählung der e i n f a c h e n Begriffe zuerst aufmerksam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derselben an, den äufsern und den innern Sinn. Hiernach classificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt solche,

a. die aus einem einzigen Sinn;

b. die aus mehreren Sinnen;

c. die aus dem innern Sinn allein;

d. die aus dem innern und äufsern Sinn zugleich entstehen.

Von den erstern betrachtet er blofs die Solidität; die der zweiten Classe sind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Classe sind: Perception und Wille; die der vierten Classe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Existenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe ist in dieser Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkührlich bestimmt, auch mischt er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entspringen, und empirische Begriffe, so wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verstandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptsache aber ist, dafs Locke so inconsequent verfuhr, und nach diesen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entspringen sollen, Gegenstände bestimmen und so zur Erkenntnifs derselben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich ist, so dafs die Erkenntnifs derselben folglich von ganz anderer Art ist, als die Erfahrungserkenntnifs. So gebraucht Locke den Begriff der Existenz von Gott, und behauptet, das Daseyn Gottes sei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichtesten erkennen könne, und die Evidenz derselben gleiche der aus mathematischen Demonstrationen (Locke *Essai philos. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Daseyns bloſs als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umſtände von Gott, einem Gegenſtande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenſtänden ſinnlich dargeſtellt werden, auch in ſolchen Gegenſtänden, die ſich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entſprechendes haben, das durch ſie gedacht werden könne?

David Hume räſonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja ſogar ihr Daſeyn in der Seele weg, und erklärte ſie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, daſs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewiſſen Ausdruck hinge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, daſs man ſich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich ſeien; und er hält dieſes für eine der wichtigſten und gröſsten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wiſſenſchaften gemacht worden ſeien. Um zu erklären, warum wir dieſe Begriffe als allgemeine behandeln, ſagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit dieſem die übrigen, die mit demſelben nach den Geſetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succeſſion u. ſ. w. verbunden ſeien; unſere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuſchen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Dieſe Täuſchung beruhe alſo, ſo wie das ganze Geſchäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, ſ. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei dieſer ſeiner Behauptung weit

consequenter als Locke. Er erkannte, dass man mit Begriffen, die ihren Ursprung auf diese Weise der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenstände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwissenschaft lehren, dass sich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wissenschaften durch die That lehren, dass es wirklich Begriffe *a priori* gebe (s. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch seine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn so wie er einige seiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntniss zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur seine übrigen einfachen Begriffe, sondern auch zusammengesetzte übertragen, und so alle Grenzen zwischen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegreissen. So würde Locke z. B., wenn er seine übrigen einfachen Begriffe eben sowohl, als den der Existenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Solidität) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, also passiven und ganz sinnlichen Gott bekommen. Man sieht nicht ein, warum ein solcher Gott nicht auch in die Sinne fallen sollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugniss hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntniss zu verfahren, wo alsdann für sie Grenzen seyn sollen, und wie sie sich

ſoll dadurch in Schranken halten laſſen, daſs man etwa ſagt, man muſs hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie ſich Hume hergegen durch ſeine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abſicht bei ſeiner Critik der reinen Vernunft iſt nun, die menſchliche Vernunft ſowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu ſichern. Dieſes verſucht er dadurch, daſs er darauf ausgeht, die Grenzen aufzuſinden, über welche die menſchliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verſchlieſsen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirkſam ſeyn kann, ein Feld, welches, in Anſehung der Zwecke der Vernunft unſtreitig weit über alle Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transſcendentale Deduction der Kategorien ausführt, ſchickt er erſt noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derſelben giebt, der eben durch die Deduction bewieſen werden ſoll. Sie heiſst: Kategorien ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen, als beſtimmt angeſehen wird. Wenn wir nehmlich denken, ſo iſt es das erſte, daſs wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, iſt das Subject noch ganz unbeſtimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloſs überhaupt einen Gegenſtand, den wir beſtimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloſs als Gegenſtand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien

heiſsen. Das ſind nun ſolche, welche, wenn ich ſie dem Subjecte beilege, beſtimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenſtand in der Anſchauung ſtehe, ob er z. B. ein ſolcher ſei, von dem (in Anſehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder beſondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müſſen, ob er im kategoriſchen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müſſe u. ſ. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Cörper denke, und dieſen Begriff noch nicht weiter beſtimmt habe, ſo ſtelle ich mir darunter zuvörderſt überhaupt einen Gegenſtand vor. Will ich nun mit dieſer Vorſtellung noch eine andere verknüpfen, ſo iſt zuerſt die Frage, wie iſt die Anſchauung eines Cörpers in Anſehung der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Iſt die Anſchauung ſo beſchaffen, daſs der Begriff des Gegenſtandes dieſer Anſchauung in Rückſicht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle, oder viele Cörper ſind, oder gar nur ein Cörper iſt theilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, die Cörper ſind, oder ſind nicht theilbar, oder gar, ſie ſind untheilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er im kategoriſchen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und alſo unter der Kategorie der Subſtanz oder des Accidenz ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle Cörper ſind theilbar, oder einiges Theilbare iſt ein Cörper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Subſtanz, wenn ich den Begriff eines Cörpers darunter bringe, wird es alſo beſtimmt, daſs die Anſchauung eines Cörpers in der Erfahrung ſo be-

ſchaffen ſei, daſs er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Anſehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begrifis ſo zu betrachten ſei, daſs jederzeit alle Anſchauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Cörpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und daſs der Cörper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

3. Deduction.

a. Nach der erſten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entſtehen ſoll, ſo müſſen drei urſprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum urſprünglich heiſsen, weil ſie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche dieſe drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, ſind:

a. der Sinn faſst das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopſis deſſelben heiſst;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Syntheſis deſſelben heiſst;

c. die Apperception macht, daſs alles dieſes Mannigfaltige ſo erkannt werden kann, als ſei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit deſſelben genannt wird.

Aber nicht nur die Erfahrung felbft bringen diefe Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, fondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Befchaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen mufs. Diefe Vermögen haben alfo einen zwiefachen Gebrauch, einen empirifchen, zur Bewirkung der Erfahrung felbft, und einen transfcendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen mufs.

35. Dafs ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vorftellung irgend eines beftimmten Gegenftandes (nicht blofs eines Gegenftandes überhaupt) enthalten follte, ift unmöglich; denn folcher Begriff würde blofs eine Art des Denkens feyn, aber es würde dadurch nichts Beftimmtes auf diefe Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenftande feyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem beftimmten Gegenftande haben, deffen Begriff diefe Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. fage, die Seele ift eine Subftanz, fo lege ich dem Gegenftande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbeftimmten Gegenftand denke, einen folchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von diefem Gegenftande, fondern fage blofs die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele mufs gedacht werden, nehmlich blofs als Subject, aber nicht als blofse Beftimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Subftanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Subftanz Inhalt bekömmt, es mufs in dem unbeftimmten Gegenftande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Subftanz der Seele nennen kann. So

ist die Substanz des Cörpers, das den Raum Erfüllende, die Materie des Cörpers (C. 1. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menschen keine andere Art, wie unsern Begriffen von Gegenständen ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so kann durch sie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können sie nur zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntniss dienlich seyn (C. 1. A. 95.).

37. Will man also wissen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unserm Verstande entspringen, wirkliche Gegenstände, und nicht blosse Hirngespinste, erkennen könne: so muss man untersuchen, was das Erkenntnissvermögen thun muss, um Erfahrungserkenntniss von einem Gegenstande hervorzubringen. Muss der Verstand dazu gewisse Vorstellungen hervorbringen, ohne die keine Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes möglich seyn würde: so würde die Kategorie eine solche Vorstellung seyn, die dann einfach seyn müsste, weil sie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpfet, aber selbst nicht als ein Mannigfaltiges von Vorstellungen durch die Sinne gegeben ist. Solche Elemente einer Erkenntniss *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, denn sonst wären sie nicht *a priori*, sie können aber doch bloss zur Erfahrungserkenntniss dienen, und kein andrer Gegenstand, als ein solcher, der vermittelst sinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch sie erkannt werden; denn sonst würden diese Begriffe nicht nur ganz leer seyn, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen (C. 1. A. 95. f.).

Die Kategorien ſind nun ſolche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntniſs unumgänglich nöthig ſind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntniſs vorkommen müſſen; und ihre Deduction iſt geführt, wenn gezeigt wird, daſs es, ohne ſie, nicht möglich iſt, einen Gegenſtand zu denken. Um dieſes einzuſehen, müſſen wir erſt unterſuchen, was alles im menſchlichen Erkenntniſsvermögen vorgehen muſs, wenn Erfahrungserkenntniſs entſtehen ſoll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntniſs iſt ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopſis das Mannigfaltige der Vorſtellungen auffaſst, ſo muſs doch zu dieſer Synopſis auch eine Syntheſis gehören, wodurch das in dem Sinn Zuſammengefaſste verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem ſelbſtthätigen Vermögen, dieſe Eindrücke feſtzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntniſs möglich machen. Dieſes ſelbſtthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Syntheſis, die zu aller Erkenntniſs nothwendig iſt:

a. die Syntheſis der Apprehenſion der Vorſtellungen in der Anſchauung (ſ. Apprehenſion);

b. die Syntheſis der Reproduction der Vorſtellungen in der Einbildung (ſ. Apprehenſion, 4.);

c. die Syntheſis der Recognition der Vorſtellungen im Begriffe (ſ. Anſchauung, 11.).

Dieſe dreifache Syntheſis ſetzt alſo auch ein dreifaches Vermögen derſelben voraus, und in dieſem Vermögen beſtehet der Verſtand, durch welchen die Erfahrung, als das empiriſche Product

desselben (C. 1. A. 97. ff.) und selbst der Erfahrungsgegenstand möglich wird, s. Gegenstand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenstände und alles Verhältniss des Seyns und Nichtseyns statt findet; so ist auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäfsigen Zusammenhange vorgestellt werden. Käme aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entspränge sie nicht aus unserm Verstande, so würde ein Gewühl von Erscheinungen, aber keine zusammenhängende Erfahrung in uns seyn. Diese Einheit und die Verknüpfung zu derselben wäre nehmlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbstthätigkeit des Verstandes geschähe, sondern die Einheiten in denselben bloss durch den Sinn aufgefasst würden: so gäbe das gedankenlose Anschauungen, aber niemals Erkenntniss. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verstand in die Erfahrungserkenntniss bringen muss, die muss er folglich auch in die Gegenstände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anschauung vorhanden sind. Die Kategorien sind demnach nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung sind. Das heisst, so wie ohne Raum und Zeit keine Anschauungen möglich sind, welche doch zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen durchaus erforderlich sind; so ist ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfalls zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen derselben unentbehrlich ist. Also sind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menschlichen Verstande entspringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anschauung gegebene Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher sie der Verstand verknüpft, und wodurch sie erst ein Ganzes sinnlicher Anschauungen oder Gegenstände werden. Da es also, ohne sie, für ein solches Erkenntnissvermögen, als das menschliche ist, nicht einmal Gegenstände der Erkenntniss geben kann, so müssen sie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenstande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck versteht, sie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien sind also darum nothwendig, weil alle Erkenntniss in ein reines Selbstbewusstseyn muss zusammengefasst, d. h. weil jede einzelne Vorstellung an die Vorstellung, dass wir jene Vorstellung haben, muss geknüpft werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass alle diese Vorstellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorstellungen geknüpft sind, allein als das nehmliche Ich in allen diesen Vorstellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorstellungen, in so fern sie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, so ist das nur dadurch möglich, dass ich sie durch die Begriffe der Ursache und Wirkung, d. i. dadurch, dass ich sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhängend erkenne, verknüpfe und so Einheit des Bewusstseyns hinein bringe, gleichsam als wäre alles nun nur eine einzige Vorstellung, die an ein einziges Ich geknüpft sei. Ohne eine solche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorstellungen in unsern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, sondern ein blindes Spiel mit Vorstellungen und noch weniger als ein Traum seyn.

Es ist unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Ursache nennen, und damit behaupten, es

müſſe das immer hervorbringen, was man ſeine Wirkung nennt? Und wie will man ſich, wenn alles aus der Erfahrung entſpringen ſoll, begreiflich machen, daſs niemals etwas geſchieht ohne eine wirkende Urſache, durch die es hervorgebracht wird, und was ſoll der Grund davon ſeyn, daſs die Gegenſtände ſich untereinander auf dieſe Weiſe verknüpfen laſſen? Nach Kants Grundſätzen iſt dieſes ſehr wohl begreiflich. Soll nehmlich etwas ein Stück meines Erkenntniſſes werden, ſo muſs es ſo an die Vorſtellung meines Ichs geknüpft werden, daſs ich dabei ſicher bin, daſs die Vorſtellung meines Ichs dabei dieſelbe ſei, welche in meiner übrigen Erkenntniſs vorkömmt. Hieraus folgt alſo, daſs die Erfahrungsgegenſtände ohne eine Vorſtellung in uns nicht möglich ſind. Eine ſolche Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich iſt, heiſst eine Regel, und wenn das andere ſo ſeyn muſs, ein Geſetz. Folglich ſtehen die Erfahrungsgegenſtände unter nothwendigen Geſetzen, mithin iſt der Grund ihres Zuſammenhanges (ihre Affinität) transſcendental, und der empiriſche iſt die bloſse Folge davon. Die Erfahrungsgegenſtände, und mithin die Natur als Inbegriff derſelben, beruhet alſo auf der Beſchaffenheit unſres Verſtandes und unſrer Sinnlichkeit. Dies iſt aber darum nicht weiter befremdlich, weil dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich ſind, ſondern aus bloſsen ſinnlichen Eindrücken beſtehen, welche der Verſtand ſehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entſpringt (C. 1. A. 110.).

40. Dieſe Deduction ſtellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derſelben im Vorhergehenden abgeſondert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zuſammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände beruhet auf Sinn, Einbil-

dungskraft und Apperception. Jede dieser drei Erkenntnissquellen macht sowohl die Erfahrungserkenntniss als auch die Erkenntniss *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntniss, möglich. Der Sinn stellt die Erfahrungsgegenstände (vermittelst der Anschauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association oder Vergesellschaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empirischen Bewusstseyn, dass die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorstellungen die nehmlichen sind, die in der Anschauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der sämmtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung, der Association die reine Synthesis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewusstseyn die reine Apperception (das Selbstbewusstseyn oder die Vorstellung der Identität des Ichs in den verschiedenen Vorstellungen) in dem Erkenntnissvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorstellen, so müssen wir uns desselben bewusst seyn, dies ist das empirische Bewusstseyn; dieses Bewusstseyn muss aber auch mit dem Bewusstseyn aller andern Vorstellungen, die wir haben, zu einem und demselben Bewusstseyn gehören, folglich müssen wir uns bei allen Vorstellungen bewusst werden, dass das Ich, an das wir sie knüpfen, in Ansehung aller immer dasselbe ist, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip steht *a priori* fest, und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen verschiedener Vorstellungen in einem Subject synthetisch, d. h. sie ist nicht etwa, wie die analytische, in mehrern Begriffen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten, so dass diese Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinsamen Begriff stehen, welches

die analytiſche Einheit ſeyn würde, ſondern ſie vereinigt alle Theilvorſtellungen in ſich und macht aus ihnen eine einzige Vorſtellung. Folglich iſt die reine Apperception ein Grund der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorſtellungen zu dieſer Einheit vereinigt werden, ſo muſs der Verſtand dieſe Vereinigung bewirken, alſo ſetzt die ſynthetiſche Einheit eine Syntheſis, Vereinigung, voraus; iſt alſo jene Einheit *a priori* nothwendig, ſo iſt es auch dieſe Syntheſis. Folglich iſt die Syntheſis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorſtellungen allein zu einer Erkenntniſs vereinigt werden kann. Dies iſt aber die productive Syntheſis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anſchauungen urſprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir ſie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abweſenheit der Gegenſtände, wieder vorſtellen. Folglich kann es keine Erkenntniſs geben, und beſonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Syntheſis. Geht die Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Einbildungskraft bloſs auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* iſt, ſo heiſst ſie transſcendental, und die Einheit dieſer Syntheſis heiſst transſcendental, wenn ſie als *a priori* nothwendig in Rückſicht der urſprünglichen Einheit der Apperception vorgeſtellt wird. Da nun ohne dieſe Einheit der Apperception keine Erkenntniſs möglich iſt, ſo iſt die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenſtände möglicher Erfahrungen vorgeſtellt werden müſſen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, der, wenn die Syntheſis transſcendental iſt, der reine Verſtand heiſsen kann. Alſo ſind

im Verſtande reine Erkenntniſſe *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verſtandesbegriffe überhaupt. Folglich ſtehen alle Erfahrungsgegenſtände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verſtande des Menſchen, und der reine Verſtand deſſelben iſt, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Abſatz iſt die ganze transſcendentale Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar ſo, daſs wir von oben herunter gingen, nehmlich von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, oder dem oberſten Punct in der menſchlichen Erkenntniſs, anfingen, und ſo bis zu dem Empiriſchen oder der Erfahrungserkenntniſs fortgingen, und auf dieſe Art die Erzeugung derſelben zeigten. Jetzt wollen wir, um dieſe Deduction deſtomehr ins Licht zu ſetzen, ſie umkehren, und den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erfahrungsgegenſtänden vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daſs wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erſte, was uns zur Erkenntniſs gegeben wird, iſt der Erfahrungsgegenſtand (denn alle Erkenntniſs fängt mit der Erfahrung an, darum entſpringt ſie aber nicht alle aus der Erfahrung), dieſer muſs, wenn er ein Gegenſtand unſerer Erkenntniſs werden, d. i. Erfahrungsgegenſtand ſeyn ſoll, mit Bewuſstſeyn verbunden ſeyn. Dieſe Verknüpfung des Erfahrungsgegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn deſſelben heiſst die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenſtand ein Mannigfaltiges verſchiedener Vorſtellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden alſo die Wahrnehmung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen haben, alſo mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerſtreuet in unſerm Bewuſstſeyn ſeyn würden. Folglich iſt eine Verbindung aller dieſer einzelnen, und ſonſt zerſtreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Dieſe Verbindung liegt nicht ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden, ob wir uns wohl derſelben ſo bewuſst werden, daſs es uns ſo ſcheint, als käme auch ſie durch die Sinne in uns, oder als entſpränge auch ſie durch die Sinne. Denn, ſollte dieſe Verbindung durch den Sinn in uns kommen, ſo müſsten wir uns doch derſelben bewuſst werden, und da das Bewuſstſeyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewuſstſeyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und iſolirt ſeyn würde, ſo müſste doch eine Verbindung dieſer Verbindungen geſchehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenſtänden läge. Es iſt auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden läge, zum Bewuſstſeyn kommen könne. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (Syntheſis) dieſes Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorſtellungen. Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derſelben, die ſie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um ſie zu verbinden, die Apprehenſion oder Auffaſſung derſelben. Die Einbildungskraft ſoll nehmlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muſs ſie alſo die ſinnlichen Eindrücke der verſchiedenen Vorſtellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenſtänden ſelbſtthätig auffaſſen oder apprehendiren. Dieſe Apprehenſion würde aber kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffaſſung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

die Einbildungskraft im Gedächtniſs wieder reproducirt werden könnte. Folglich müſſen wir dazu ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorſtellungen ſich nicht ohne Unterſchied reproduciren und kein regelloſer Haufe derſelben entſtehen ſoll, muſs eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorſtellung in Verbindung tritt. Den Grund dieſer Reproduction nach Regeln nennt man die Aſſociation der Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation darf aber nicht zufällig ſeyn, es darf nicht unbeſtimmt und zufällig ſeyn, ob ſich die Vorſtellungen auch werden aſſociiren laſſen, ob ſie werden aſſociabel ſeyn; denn ſonſt würden einige Vorſtellungen zum Bewuſstſeyn kommen, andre nicht, und es würde alſo keine complete Verbindung zwiſchen ihnen möglich ſeyn. Folglich muſs ein vor allen empiriſchen Geſetzen der Einbildungskraft, alſo auch der Aſſociation, *a priori* einzuſehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, objectiver Grund der Reproduction und Aſſociation vorhanden ſeyn, der ſie der Nothwendigkeit eines ſich durch alle Erfahrungsgegenſtände erſtreckenden Geſetzes unterwirft. Dieſen objectiven Grund aller Aſſociation der Erfahrungsvorſtellungen nennt Kant die Affinität derſelben (ſ. Affinität, 4. ff.). Dieſe Affinität liegt nun in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, daſs nehmlich alle Erfahrungsvorſtellungen ſo apprehendirt werden müſſen, daſs ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen. Dieſe Zuſammenſtimmung würde aber unmöglich ſeyn ohne eine ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich iſt auch eine ſolche ſynthetiſche Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenſtände und aller verſchiedenen Vorſtellungen in denſelben iſt alſo die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Syntheſis in der Einbil-

dungskraft und der objectiven Einheit dieser Synthesis. Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis *a priori*, die aber dennoch jederzeit sinnlich ist, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint. Eine solche Synthesis *a priori* ist z. B. die Gestalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt also, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, aller Erkenntnifs *a priori* zum Grunde. Vermittelst derselben wird das Mannigfaltige verschiedener Vorstellungen an das stehende und bleibende Ich, welches alle unsere Vorstellungen begleitet, gebunden; dieses geschiehet nach einer dem Verstand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anschauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieses Mannigfaltige der Vorstellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenstand heifst, und es in diesem Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zusammensetzung des Bildes der Erfahrungsgegenstände sowohl als der Erfahrungserkenntnifs unmöglich seyn würde. In der Recognition, welche das höchste empirische Element der Erfahrung ist, enthält diese also Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntnifs möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorstellungen in der Anschauung, so fern sie blofs die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, sind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen also selbst in die Natur die Ordnung und Regelmäfsigkeit an den Gegenständen derselben, die auch darum Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. *a priori*

gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wohl *a priori* eine ſynthetiſche Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den urſprünglichen Erkenntniſsquellen unſers Erkenntniſsvermögens ſubjective Gründe ſolcher Einheit enthalten. Der Verſtand iſt alſo das Vermögen der Regeln, ſowohl die Erfahrungsregeln in den Erſcheinungen auszuſpähen, als auch ihnen ſolche Regeln vorzuſchreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Geſetze ſind, und die *a priori* aus dem Verſtande ſelbſt herkommen.

Der Verſtand iſt alſo die Geſetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es gar keine Natur oder ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben. Denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht auſser uns, d. i. unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen als Dinge an ſich (nicht Vorſtellungen) ſtatt finden, ſondern exiſtiren nur in unſrer Sinnlichkeit. Unſre Sinnlichkeit aber iſt, als Gegenſtand der Erkenntniſs in einer Erfahrung, mit allem, was ſie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäſsigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Dieſe Einheit der Apperception iſt die Regel, das Mannigfaltige von Vorſtellungen aus einer einzigen zu beſtimmen, und das Vermögen dieſer Regeln iſt der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo, als mögliche Erfahrungen, eben ſo im Verſtande, als ſie, als bloſse Anſchauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verſtande eben ſo ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und erſt dadurch Erfahrung ihrer Form

nach urſprünglich möglich. Und ſo iſt denn die transſcendentale Deduction hiermit geführt worden, d. i. es iſt begreiflich gemacht worden, wie der Verſtand zur Sinnlichkeit ein ſolches Verhältniſs haben könne, daſs aus dem erſten reine Begriffe *a priori* entſpringen, welche die Gegenſtände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weiſe beſtimmen oder für ſie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an ſich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir ſie von dem Dinge, ſo wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo iſt kein Grund da, warum die Dinge ſo beſchaffen ſeyn ſollten, wie wir ſie *a priori* denken. Nur dann können gewiſſe Begriffe *a priori* vor der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände vorhergehen, wenn dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Dann ſind ſie bloſse Modificationen unſrer Sinnlichkeit und Beſtimmungen unſers identiſchen Selbſt, d. h. ſie müſſen in durchgängiger Einheit einer und derſelben Apperception ſtehen. In dieſer Einheit des Bewuſstſeyns aber beſteht auch die Form aller Erkenntniſs der Gegenſtände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Alſo macht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewuſstſeyn gehört, eine formale Erkenntniſs *a priori* aller Gegenſtände überhaupt aus, ſo fern ſie gedacht werden. Und dieſe Erkenntniſs ſind die Kategorien. Sie ſind alſo nur darum *a priori* möglich, weil es unſre Erkenntniſs bloſs mit Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (daſs ſie als Gegenſtände vorgeſtellt werden) bloſs in uns angetroffen wird. Und aus dieſem Grunde, daſs alle Erfahrungsgegenſtände Erſcheinungen ſind, dem einzig mög-

lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII*), 3. sagte Kant, dass die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelst der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transscendentale Deduction derselben aufgelöset wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so grosse Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit gross sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (dass dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, dass in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, dass sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeiniglich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Verbindung in der reinen Vorſtellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn ſie iſt eine Wirkung des ſelbſtthätigen Vermögens der Vorſtellungskraft, d. i. des Verſtandes. Dieſe Verbindung heiſse Synthesis. Sie iſt die einzige Vorſtellung, die nicht durch Gegenſtände gegeben iſt (M. I, 145. C. 129.), und iſt die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in den Anſchauungen ſowohl als in den Begriffen. Daſs, wenn dieſe Vorſtellung möglich ſeyn ſoll, die Vorſtellung der Einheit noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müſſe, wird im Art. Einheit, qualitative, gezeigt (M. I, 146. C. 130.).

45. Im Art. Ich, 2. wird gezeigt, daſs das Ich denke alle unſre übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, weil ſonſt etwas in uns vorgeſtellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieſe Vorſtellung: Ich denke, heiſst das reine oder urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die mannigfaltigen Vorſtellungen würden nehmlich nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu Einem Selbſtbewuſstſeyn gehörten. Nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn verbinden kann, d. i. durch die ſynthetiſche Einheit der Apperception, iſt es möglich, daſs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieſes Bewuſstſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt, d. i. die analytiſche Einheit in der Apperception, vorſtelle. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt alſo der höchſte Punct alles Denkens, der Verſtand ſelbſt, und dieſer iſt alſo das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit des Selbſtbewuſstſeyns zu bringen; und es iſt folglich der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauchs und folglich der ganzen menſchlichen Erkenntniſs: daſs alles Mannigfal-

tige der Anſchauung muſs können unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns gebracht werden. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, welche objectiv und ſubjectiv ſeyn kann, iſt erklärt im Art. Einheit, objective. Unter dieſem Grundſatze ſtehen nun alle Vorſtellungen der Anſchauungen, in ſo fern ſie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewuſstſeyn verbunden werden müſſen. Er iſt unter den Erkenntniſsquellen die erſte oder oberſte reine Verſtandeserkenntniſs und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntniſs. Uebrigens iſt er analytiſch, denn er ſagt bloſs, daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen müſſen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Auch iſt er ein Princip für den menſchlichen Verſtand, durch deſſen Selbſtbewuſstſeyn das Mannigfaltige der Anſchauung nicht gegeben wird. Man findet dieſes weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 3. ff. Bewuſstſeyn, 4. ff. Anſchauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieſes als Vorbereitung zu ſeiner Deduction vorausgeſchickt hat, die transſcendentale Deduction aus der genau beſtimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende unterſucht er erſt den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, daſs ein Urtheil die Vorſtellung des Verhältniſſes zwiſchen zwei Begriffen ſei, iſt unbefriedigend. Denn erſtlich paſst ſie nur auf kategoriſche oder unbedingte, aber nicht auf hypothetiſche und disjunctive Urtheile. Wenn es regnet, ſo wird es naſs, iſt ein hypothetiſches Urtheil, das aber aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen beſteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, iſt ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus ſo viel Be-

griffen besteht. Zweitens aber ist jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derselben nicht angegeben ist, worin denn dieses Verhältniss eigentlich bestehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil ist (wenn wir sowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zusammenfassen wollen) die Art, gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. sage: die Cörper sind schwer, so will ich auch die Cörper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schweren stehet, unter diesem Begriff vereinigen, und so durch die Einheit des Begriffs schwer in Ein Bewusstseyn zusammen fassen. Sage ich: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, so will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Cörper trage, mir vorstellen, und also dadurch dieses letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem ersten, dem des Drucks der Schwere, gleich sind, in Ein Bewusstseyn verknüpfen. Nun kann diese Einheit des Bewusstseyns entweder subjectiv oder objectiv seyn. Sie ist subjectiv, heisst, der Grund dieser Verknüpfung zur Einheit des Bewusstseyns, also auch diese Einheit selbst, ist nur für das urtheilende Subject gültig. Das ist z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heisst: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich u. s. w. Es wird durch ein solches Urtheil ein Zustand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenstande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewusstseyns subjectiv ist und sich auf etwas bloss im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewisse daraus folgende Association u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewusstseyns in ei-

nem Urtheile kann auch objectiv seyn, d. i. der Grund dieser Einheit des Bewufstseyns kann auch für Jedermann gültig seyn. Das ist z. B. der Fall mit dem erstern Urtheile, in welchem es heifst, die Cörper sind schwer. Es wird durch ein solches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie sind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältnifswörtchen ist oder sind ist das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorstellungen von der subjectiven unterschieden wird. Denn dieses ist oder sind bezeichnet, dafs die gegebenen Vorstellungen in Einem Bewufstseyn verbunden sind, und dafs diese Einheit, zu der sie verknüpft sind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und blofs für den Urtheilenden gültig sei. Im letztern Fall müfste es nicht heifsen: die Cörper sind schwer, sondern: die Cörper sind mir, für mich, schwer. Dafs das Urtheil selbst sich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich sagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn sich also das Urtheil, dafs die Cörper schwer sind, auf Erfahrung gründet, wie kann diese Verknüpfung nothwendig seyn? Die Antwort hierauf ist: in einer empirischen Anschauung gehören freilich zwei Vorstellungen, welche selbst zu dem Empirischen der Anschauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn sonst wären sie nicht empirisch; aber zufällig können sie doch auch nicht zu einander gehören, denn sonst wäre in keiner empirischen Anschauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anschauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenstand vor sich. Es mufs also in den in der Anschauung zufällig zu einander kommenden Vorstellungen eine Verbindung zu einem Bewufstseyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewufstseyns nothwendig ist. Und durch diese Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewusstseyns gehören die, sonst in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorstellungen in der Anschauung nothwendig zu einander; das heisst, wenn aus den in der empirischen Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen eine Erkenntniss werden soll, oder die Vorstellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieser mannigfaltigen Vorstellungen zu einer Einheit, welche der Gegenstand heisst: so muss diese Verknüpfung nach gewissen Gründen geschehen, welche allen unsern Vorstellungen diese Beschaffenheit geben. Und diese Gründe lassen sich alle aus dem Grundsatz ableiten, dass alle unsre Vorstellungen müssen unter die synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns gebracht werden können, weil durch diese Einheit die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Die Vorstellung der Art nehmlich, wie dieses geschieht, ist mit Nothwendigkeit verknüpft, weil sie auf der Beschaffenheit unsers Verstandes, dass er nur auf diese und keine andre Weise verknüpfen kann, beruhet. Und eine solche Art zu verknüpfen ist nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorstellungen dieser Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I, 157. C. 141. f.). Alle sinnliche Anschauungen stehen folglich unter den Kategorien, und diese sind die Bedingungen, unter welchen die verschiedenen Vorstellungen in den Anschauungen allein in ein objectives Bewusstseyn zusammen kommen können, s. Erfahrungsurtheil (M. I, 158. C. 143.).

46. Es ist nun jetzt gezeigt worden, dass sich keine Anschauung denken lasse, in welcher nicht das Mannigfaltige der verschiedenen Vorstellungen, die sie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre, und dass folglich jede Anschauung unter einer solchen Einheit stehe. Jetzt soll nun

noch gezeigt werden, daſs alle objective Einheit, die in jeder Anſchauung liegt, oder unter welcher ſie ſteht, eine Kategorie ſei, und dadurch vollkommen ins Licht geſetzt werden, wie die Kategorien von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt möglich ſind, oder wie es möglich iſt, *a priori* zu beſtimmen, wie die Gegenſtände der Erfahrung beſchaffen ſeyn müſſen. Wir werden daraus ſehen, daſs nur durch die Kategorien eine ſolche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies iſt nun das, womit Kant ſeine Deduction, nach der erſten Darſtellung derſelben, anfing (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehenſion findet man, was Syntheſis der Apprehenſion oder die Zuſammenſetzung in einer empiriſchen Anſchauung heiſst. Mit den Anſchauungen des Raums und der Zeit iſt nun ſchon Einheit der Syntheſis aller Apprehenſion, als die Bedingung aller Anſchauung gegeben. Sie iſt die Einheit der transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, dieſe Einheit iſt aber jederzeit eine Kategorie (ſ. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empiriſche Anſchauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der ſinnlichen Anſchauung haben. Mithin gelten die Kategorien von allen empiriſchen Anſchauungen, da nur wegen dieſer Kategorien Gegenſtände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verſehene Einheiten des empiriſch gegebenen Mannigfaltigen der Vorſtellungen ſind. Alle objective Einheit, in den Erfahrungsgegenſtänden iſt folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beiſpiele hierzu findet man in den Art. Gröſse und Urſache.

49. Die Kategorien ſind alſo nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen bestehet. Denn, wollten wir uns einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der sich nicht gegebene Gegenstände vorstellte, sondern die Gegenstände selbst durch sein Vorstellungsvermögen hervorbrächte), so würden die Kategorien zur Erkenntniss eines solchen Verstandes (dessen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkennete, wie sie an und für sich sind, nicht wie sie durch das Erkenntnissvermögen vorgestellt werden oder erscheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, dass er nur vermittelst der Kategorien und gerade durch diese Art und Anzahl derselben Einheit des Bewusstseyns *a priori* hervorbringt, lässt sich weiter kein Grund angeben. Eben so wenig lässt sich aber auch zeigen, warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien lassen sich aber auch bloss zur Erkenntniss von Gegenständen der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden seyn möchten, ohne dass uns eine Anschauung derselben durch die Sinne gegeben ist. Davon wird man sich überzeugen, wenn man bedenkt, dass zum Erkenntniss eines Gegenstandes ausser der Kategorie immer noch eine Anschauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anschauung als durch die Sinne gegebene, s. Anschauung 6. und reine Anschauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten ist. Allein die reinen Anschauungen sind bloss die Formen der Erfah-

rungsgegenstände, und die Erkenntniss derselben hat also nicht existirende Dinge, sondern bloss die Formen der sinnlichen Dinge zu Gegenständen, s. Anschauung, 9. f. Dass es aber Dinge giebt, die in solchen Formen angeschauet werden, d. i. empirische Anschauungen, können wir nur durch die sinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derselben vermittelst der Kategorien wissen. Das Product einer solchen Verknüpfung heisst nun Erfahrungserkenntniss, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien bloss auf Erfahrungserkenntniss (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann also allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anschauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und sie sind dann bloss leere Formen des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Dieser Satz ist von der grössten Wichtigkeit, denn er bestimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntniss gebraucht werden können. Die reinen Formen der sinnlichen Anschauung erstrecken sich in ihrem Gebrauch bloss auf Gegenstände der Sinne, und zwar nur auf solche sinnliche Eindrücke, welche sich in diese Formen ordnen können. Giebt es welche, die sich in diese Formen nicht ordnen können, so können wir sie nicht erhalten, aber diese Formen haben dann auch für sie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch sinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unserer Sinnlichkeit, nehmlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das sind nehmlich diejenigen, welche bloss im innern Sinn sind, s. Anschauung. 12. Am allerwenigsten können Raum und Zeit für übersinnliche Gegenstände Erkenntnisse geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus stellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn sie sind nur in unserer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

alſo auſser den Grenzen derſelben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erſtrecken ſich, in Anſehung ihres Gebrauchs, auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, dieſe mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur eine ſinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verſtand ſelbſt gewirkte) Anſchauung iſt (ſ. Anſchauung, 6.). Dieſe weitere Ausdehnung der reinen Verſtandesbegriffe, in Anſehung ihres Gebrauchs, über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Beſtimmen eines Gegenſtandes. Denn es fehlt uns alsdann, wegen Mangel der Anſchauung, an dem Gegenſtande, die reinen Verſtandesbegriffe ſind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Urſache, haben aber nichts, was dieſe Urſache wäre. Dann können wir nicht einmal wiſſen, ob ſolche Gegenſtände auch nur möglich ſind, weil der Begriff der Möglichkeit ſelbſt eine der Anſchauung bedürftige Kategorie iſt (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenſtand an, der nicht kann ſinnlich angeſchauet werden, z. B. Gott, Geiſt, und dergl., ſo kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daſs ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann ſagen, daſs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume ſei, daſs die Dauer deſſelben nicht eine Zeitdauer ſei, daſs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht beſtimmen, was er ſei, ja ſie laſſen ſich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Subſtanz gebe, d. i. ein Etwas, das bloſs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wiſſen, wenn etwas durch die empiriſche Anſchauung gegeben iſt, z. B. die Materie der Cörperwelt, das bloſs als Subſtanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Das hindert

aber nicht, dafs der Gedanke von einem Gegenstande, der fich nicht erkennen läfst, z. B. von Gott, nicht dennoch feine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, infofern diefer Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntnifs oder Beftimmung des Objects, fondern auf das Wollen oder die Beftimmung des Subjects gerichtet ift. Dann läfst fich der Gegenftand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenftänden vorftellen, aber nicht erkennen, wie er an fich ift (C. 166. *), f. Dafeyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien ift rein intellectual, d. h. es ift gar nichts Sinnliches in derfelben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenftände, durch die Formen der Anfchauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verftand zu den fynthetifchen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Diefe Verknüpfung ift aber nicht blofs intellectual, fondern zugleich finnlich und figürlich, und von ihr mufs daher die blofse Verftandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual ift, wohl unterfchieden werden, f. Einbildungskraft, 5. ff.

54. Die Gegenftände der Erfahrung find Erfcheiungen (f. Erfcheinung), den Inbegriff diefer Erfcheinungen nennen wir, in fo fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen ift, Natur, folglich find es die Kategorien, die diefe Natur möglich machen, diefe Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenftände der Natur *a priori* beftimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es ift alfo gewifs, dafs der Verftand feine Gefetze nicht aus der Natur fchöpft, fondern fie diefer vorfchreibt

(Pr. 113.). Diese Behauptung, so auffallend sie ist, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, dass die Gegenstände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes sinnlicher Affectionen sind, dass sie also dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Gesetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects stehen müssen. Die Gegenstände der Natur sind sinnliche Affectionen, heisst nehmlich, sie sind Eindrücke auf unsre Sinne. Dass wir z. B., wenn wir etwas sehen, nicht einen Gegenstand sehen, der an sich, ausser unsern Vorstellungen, ausser unsrer Anschauung vorhanden ist, sondern dass etwas sehen nichts anders heisse, als gewisse Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unsern Sinn des Gesichts erhalten, und die wir vermittelst der Operationen der Einbildungskraft und des Verstandes so mit einander verknüpfen, dass dadurch die Gestalten entstehen, welche wir die sichtbaren Gegenstände nennen, ist das, was unter dem Ausdruck zu verstehen ist, die Gegenstände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenstand der Natur ist also das Product einer Einwirkung auf unsre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entstandenen sinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehension ab, diese empirische Verknüpfung hängt aber wieder von der transscendentalen durch die Kategorien ab, folglich müssen alle Gegenstände der Natur unter den Kategorien stehen und ihre Gesetzmäsigkeit überhaupt von denselben erlangen. Die besondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgesetze sind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I, 177. C. 164. f.).

55. Resultat. a. Wir können keinen Gegenstand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anschauungen, die den Kategorien entsprechen, ihnen einen Inhalt geben, und so die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntniſs iſt aber, in ſo fern der Gegenſtand gegeben iſt, empiriſch, d. h. Erfahrung. Folglich iſt uns bloſs von Gegenſtänden möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntniſs a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empiriſch iſt) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. ſtehen alle Anſchauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, daſs das in der Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird ſelbſt die Einheit in der Anſchauung, die es möglich macht, ſie als einen Gegenſtand zu denken, durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes, und den zum Grunde liegenden Stoff des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäſs, in die Anſchauung hineingelegt, oder vielmehr die durch ſinnliche Eindrücke entſprungene Empfindung dadurch zu einer Anſchauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntniſs, als die durch ſolche empiriſche Anſchauungen, alſo auch keine andere Erfahrungserkenntniſs.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heiſst; und dieſe iſt alſo nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um ſein Syſtem der Erzeugung der Erfahrungsgegenſtände und der Erkenntniſs derſel-

ben vermittelſt der Kategorien ins Licht zu ſetzen, verglich K. daſſelbe mit den drei verſchiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das Syſtem der Epigeneſis. Dieſes Syſtem behauptet, daſs die entſtehenden Weſen aus den ſie erzeugenden Weſen wirklich entſpringen, ſo daſs der Zeugungsſtoff der Eltern allmählig zu einem neuen organiſchen Weſen ihrer Art ausgebildet werde, und ſo das zu erzeugende Weſen nach und durch die Zeugung wirklich entſtehe. Ein ſolches Syſtem iſt nun auch das kritiſche vom Urſprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, iſt vor der Erkenntniſs deſſen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, ſondern die Erfahrungsgegenſtände ſelbſt werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniſs durch das erkennende Subject vermittelſt der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieſes Mannigfaltigen durch die Kategorien, alſo durch den Actus des Erkennens, erſt erzeugt. Es giebt alſo nicht eher Erfahrungsgegenſtände, und Vorſtellungen, die ſich auf ſie beziehen, oder durch die ſie erkannt werden, als erſt dann, wenn ſie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieſes Syſtem unterſcheidet ſich alſo ganz von

β. dem Syſtem der Evolution. Dieſes Syſtem behauptet, daſs gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Weſen ſind erſchaffen worden, und ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung iſt nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenſtände der Erfahrung ſind ſchon vor der Erkenntniſs derſelben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung iſt alles ſo eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, ſo daſs die Erfahrung durch uns nicht erſt erzeuget, ſon-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieses System richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig seyn, und Hume hätte recht, dass es keine andern Ursachen als zufällige gebe, d. i. solche, von denen man sagen muss, dass die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie sagen, wenn die Sonne aufgehet, so muss es Tag werden, sondern nur, so kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Ursache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch ist dann das Gesetz: dass alle Veränderung ihre Ursache haben muss, nicht zu retten.

γ. Das System des Occasionalismus behauptet, dass der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derselben sich mischenden, Materie die Bildung zu einem organischen Wesen giebt. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwischen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unserer Existenz gewisse Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass sie genau eine solche Erkenntniss hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinstimme. Dieses System kann erstlich nicht erwiesen werden, sondern kann bloss als eine Hypothese gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zusammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieses Zusammentreffen nie erfahren können. Denn unsre Erkenntniss entsteht dann wie bei der Epigenesis, die Natur aber entsteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommensten Uebereinstimmung fort. Da wir aus unserer Erkenntniss nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinstim-

mung derſelben mit unſerer Erkenntniſs zu erforſchen, ſo können wir auch die Richtigkeit dieſer Hypotheſe nicht weiter erproben. Ferner iſt bei einer ſolchen Hypotheſe nicht abzuſehen, wo es mit ſolchen vorbeſtimmten Anlagen ein Ende haben ſoll. Denn dieſe Anlagen zum Denken ſind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, ſondern ganz zufällig, und können anders und anders ſeyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptſache iſt, ſo würde bei dieſer Hypotheſe den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff weſentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Urſache ſagen müſſen, ich bin ſo eingerichtet, daſs ich alles ſo denken muſs, als hänge es nothwendig wie Urſache und Wirkung zuſammen, damit meine Erkenntniſs mit der Natur zuſammenſtimme. Hingegen nach dem kritiſchen Syſtem giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen iſt, und ſie beſteht gerade in dieſer Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

58. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt alſo ein Beweis, daſs ſie die Gründe ſind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich ſehen wir aus derſelben, wie es möglich iſt, daſs es eine theoretiſche Erkenntniſs überhaupt, und inſonderheit von den Gegenſtänden der Erfahrung, geben kann. Dieſe Deduction zeigt, daſs die Erfahrungserkenntniſs nichts anders iſt, als eine Beſtimmung der Anſchauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhäriren, und deren Gegenſtände darum nicht Dinge an ſich ſind, ſondern Erſcheinungen, und daſs die Möglichkeit derſelben auf der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens beruhet. Hieraus folgt, daſs alle Erfahrung abhängt von dem Princip, daſs alle unſere Affectionen durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, vermit-

telst der Kategorien, verknüpft, und alſo eben ſo durch die Form unſers Verſtandes, wie durch die urſprünglichen Formen unſrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, beſtimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit ſelbſt, oder die unſeres Verſtandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns, möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten. Aber es läſst ſich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir dieſe Frage niemals beantworten können, nehmlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verſtand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenſtände immer wieder nöthig haben, ſo iſt es unmöglich, über den Urſprung und die Möglichkeit dieſer unſrer Erkenntniſsvermögen ſelbſt etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig ſeyn, in welchem der Grund dazu aufgeſucht werden müſste, wodurch wir aber doch nicht am Ende ſeyn, und wieder nach dem Grund dieſes neuen Vermögens fragen würden, und ſo fort ohne Ende (P. 111).

Vom Gebrauch der Kategorien in praktiſcher Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verſtehen wir aber den bloſsen Verſtandesbegriff, ſo daſs dabei von aller ſinnlichen Vorſtellung abſtrahirt wird. Wenn ich z. B. die Gröſse denke, ohne dieſe Gröſse etwa mir räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzuſtellen, ſondern bloſs als das Gleichartige in einer Anſchauung überhaupt, ſo iſt das der reine ganz intellectuelle Verſtandesbegriff. Dieſer reine Verſtandesbegriff iſt nur eine von

den verſchiedenen Arten (*modis*), ſich überhaupt einen Gegenſtand zu denken; nehmlich die Art, ſich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken iſt die Handlung des Verſtandes, gegebene Anſchauungen auf einen Gegenſtand zu beziehen, z. B. ich ſehe ein Haus vor mir, ſo denke ich, wenn ich mir daſſelbe als etwas oder einen Gegenſtand vorſtelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig iſt, ſo daſs ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zuſammengeſetztes Ganzes vorſtelle. Fehlt mir aber die Anſchauung, ſo denke ich in der Kategorie der Gröſse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen beſtimmten Gegenſtand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muſs ihm noch eine ſinnliche Form unterlegen, ſ. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenſtand als Gröſse erkannt werden, ſo muſs er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides iſt es nicht möglich, ihn als Gröſse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir ſehen, ob wir den Begriff der Urſache von einem Gegenſtande richtig gebrauchen, ſo bedürfen wir dazu der Anſchauung in der Zeit. Denn die Hauptſache bei der realen Urſache, nicht dem bloſs logiſchen Grunde, iſt, daſs ſie der Zeit nach eher ſei, als ihre Wirkung, und ſie erfordert alſo eine Anſchauung des Gegenſtandes, auf den ſie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), ſ. Demonſtrabal, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne ſolche ſinnliche Formen, ſind alſo bloſs die reine Form des Verſtandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenſtand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenſtand beſtimmen, ſ. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

genstand, 15. (M. I, 348. C. 305). Es liegt hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entspringen, so scheint ihr Gebrauch sich weiter als bloss auf sinnliche Gegenstände zu erstrecken (s. 51). Allein sie sind bloss Gedankenformen (s. 51), durch welche allein sich noch nichts erkennen läfst. Unterscheiden wir indessen von den Erfahrungsgegenständen, welche wir doch nur für uns inhärirende Erscheinungen erkennen müssen, noch ein Ding, was uns nicht inhärirt und nicht Erscheinung, aber der Grund der Erscheinung ist, kurz das, was die Erscheinung an sich seyn mag, ausser dem Subject, welches die Erscheinung anschauet: so ist die Frage, ob wir ein solches Ding an sich nicht vermittelst der Kategorien erkennen? s. Erscheinung (M. I, 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieser Frage findet man im Art. An sich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen diesen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, dass die Kategorien von Gegenständen, von welchen es keine Anschauungen giebt, nicht zum Erkennen derselben gebraucht werden können, der darf nur den Versuch machen, ob es ihm möglich sei, wirklich etwas von einem solchen Gegenstand zu erkennen, was nicht bloss in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die blosse Entwickelung dieses Begriffs hilft nichts zur Erkenntniss des Gegenstandes desselben. Es ist nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen solchen Gegenstand gebe, als man sich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall ist, bloss die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verschiedenes von Vorstellungen gegeben seyn muss, wenn diese Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloss den

Grund der Verknüpfung durch Denken vorſtellen ſoll. Der Satz z. B.: Alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz oder als eine der Subſtanz anhängende Beſtimmung (Accidenz), iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn in dem Begriff des Daſeyns oder Exiſtirens liegt nicht der Begriff der Subſtanz oder des Accidenz. Auch iſt dieſer Satz ein transſcendentaler Grundſatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenſtänden überhaupt, nicht bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden. Wie will man nun aber einen ſolchen Satz beweiſen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo iſt das dritte, was es möglich machen ſoll, den Begriff des Daſeyns ſo mit dem der Subſtanz oder des Accidenz zu verknüpfen, daſs ein für alle Gegenſtände, ſinnliche oder nichtſinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für ſinnliche Gegenſtände kann dieſer Satz bewieſen und verſtanden werden, ſ. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir ſehen alſo hieraus, durch die Kategorien laſſen ſich zwar Gegenſtände denken, aber nicht a priori beſtimmen oder erkennen; und es iſt unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch ſie von Dingen an ſich ein theoretiſches Erkenntniſs zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, daſs ein Ding an ſich eine ſolche Beſchaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieſer Begriffe iſt ja nicht die Sinnlichkeit, ſo daſs wir z. B. eben ſo, wie wir ſagen müſſen, was im Raum und in der Zeit iſt, kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann nicht im Raum und in der Zeit ſeyn, auch ſagen müſsten, was eine Urſach iſt, das kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann keine Urſache ſeyn. Der Sitz der Kategorien iſt der reine Verſtand. Da ſie alſo nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entſpringen,

so kann man auch nicht behaupten, dass sie bloss von Erfahrungsgegenständen gültig seyn können. Können wir also auch von Dingen an sich durch die Kategorien nichts erkennen, so ist es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moralisch guten Handeln uns Dinge an sich denken müssen, sie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem sie die Formen alles Denkens sind. Wir sehen hieraus, wie wichtig es ist, den nicht empirischen Ursprung der Kategorien nachzuweisen; denn entsprangen sie aus der Erfahrung, so wäre der Gebrauch derselben von Gegenständen, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz absurd, und aufs gelindeste ausgedrückt, eine grundlose Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Soll ein theoretischer Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. sollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniss eines Gegenstandes zu erlangen, so muss eine sinnliche Anschauung des Gegenstandes möglich seyn. Dann ist der Gegenstand ein Erfahrungsgegenstand, und gehört zur Natur, oder ist eine Erscheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: Gott, freier Wille, unsterblicher Geist, d. h. Begriffe von Gegenständen, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von diesen Gegenständen kann ich daher auch keine Erkenntniss erlangen; aber da mir doch die Ideen von denselben unentbehrlich sind, so muss ich sie durch die Kategorien bloss denken. Aber wir brauchen auch diese Ideen gar nicht, um die Gegenstände derselben zu erkennen, indem die Erkenntniss derselben gar nicht zu unsrer übrigen Erkenntniss passen oder helfen würde. Es liegt uns bei diesen Ideen nur daran, zu wissen, dass

ſie nicht Hirngeſpinſte ſind, daſs es keine erdichteten Gegenſtände ſind. Dies ſichert uns nun die reine praktiſche Vernunft, ſ. Glaubensſache, und hierbei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als dieſe Gegenſtände durch Kategorien bloſs zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anſchauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anſchauung und vor derſelben ihren Sitz und Urſprung im reinen Verſtande. Sie bedeuten immer einen Gegenſtand, auf welche Art er uns auch gegeben ſeyn mag. Nun ſind uns freilich die Gegenſtände jener Ideen gar nicht gegeben, allein daſs ſie nicht erdichtet ſind, iſt uns durch die praktiſche Vernunft geſichert. Mithin iſt die Kategorie, als bloſse Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloſsen Hirngeſpinſt. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, haben Realität, oder unſere Beſtimmung nöthigt uns, als vernünftige Weſen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn ſich auch die Vernunft darum dagegen ſetzen möchte, weil wir dieſe Wirklichkeit weder beweiſen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 355.).

65. Die Kategorien können alſo auch objective Realität im Felde des Ueberſinnlichen haben, d. h. es können auch überſinnliche Gegenſtände durch ſie gedacht werden, die wirklich keine Hirngeſpinſte ſind; aber dieſe Realität iſt bloſs praktiſch anwendbar, d. h. es läſst ſich dadurch kein überſinnlicher Gegenſtand erkennen, ſondern ſie ſtehen bloſs mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Beſtimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moraliſchen Geſetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Weſen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Weſen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniſs der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen alſo immer nur aufs Praktiſche, oder die reine Willensbeſtimmung, aber

dienen im geringſten nicht dazu, uns eine Erkenntniſs der Natur jener überſinnlichen Intelligenzen zu verſchaffen. Werden nehmlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenſchaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart derſelben gehören, ſo ſoll und kann dadurch gar nicht ein Wiſſen deſſen, was dieſe Weſen ſind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenſchaften denken, ſo verſchafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntniſs Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. zu erkennen. Sondern wir haben bloſs die Befugniſs, ſie anzunehmen, weil ſie uns in praktiſcher Abſicht nothwendig ſind, indem ſich ohne ſie das höchſte Gut, vollkommenſte Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läſst, und dennoch dieſes höchſte Gut das Ziel unſers Strebens ſeyn ſoll. Wir denken dann ſolche überſinnliche Weſen nach einer Analogie mit den ſinnlichen Weſen, und ſagen z. B.: was die Cauſalität des Verſtandes und des Willens bei den vernünftigen Weſen der Sinnenwelt iſt, das iſt bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu ſeinen Werken in einem ähnlichen Verhältniſs ſtehet, ſo daſs wir darum dieſes Analogon auch wohl Verſtand und Willen nennen, und Gott Verſtand und Willen beilegen. Auf dieſe Weiſe geben wir alſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Ueberſinnliche, aber nur in praktiſcher Abſicht, nicht den mindeſten Vorſchub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiermit iſt alſo das Räthſel aufgelöſet, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen die objective Realität, oder daſs ſie wirkliche Erkenntniſſe liefern, abſprechen, und ihnen doch dieſe Realität zum Denken ſolcher überſinnlichen Gegenſtände im Felde des moraliſchen Handelns zugeſtehen konnte. So lange man

den praktischen Gebrauch der Vernunft, nehmlich zur Bestimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretischen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntniss, gehörig unterschied, muſste es freilich inconsequent aussehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, daſs Kant in der Critik der praktischen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und selbst behaupte, den er in der Critik der theoretischen Vernunft zu verwerfen scheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretische Bestimmung der Noumenen oder des Uebersinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktischen Vernunft aber giebt er diese Bestimmung auch nicht zu, sondern behauptet nur, daſs der Begriff des höchsten Guts ihnen einen übersinnlichen Gegenstand zusichere. Denn die Freiheit des Willens ist in dem Begriff der Bestimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unsterblichkeit kann es kein höchstes Gut geben; sollen wir uns also unsere Handlungen zurechnen und unsre Bestimmung nicht für ein Hirngespinst halten, so müssen wir jene übersinnlichen Gegenstände für reell halten, und sie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und so verschwindet jene Inconsequenz. Es ist nehmlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der übersinnlichen Gegenstände für das Handeln macht, als der, wenn man sich wirklich eine Erkenntniſs dieser Gegenstände durch sie verschaffen will. Dagegen eröffnet sich hier eine kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Diese Critik bewies nehmlich, daſs die Gegenstände der Erfahrung sämmtlich, unser eignes Subject mit eingeschlossen, Erscheinungen sind. Sie schärfte aber dabei ein, daſs, obwohl man die Wirklichkeit des Uebersinnlichen nicht beweisen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und seinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-

tische Vernunft aber verschafft, ohne dass hierbei Rücksicht auf die speculative Vernunft genommen wird, einem übersinnlichen Grgenstande der Kategorie Ursache, nehmlich dem freien Willen, Realität. Obwohl diese Causalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, sondern nur zum praktischen Gebrauch gedacht wird. Und so wird das, was in der Critik der reinen Vernunft bloss gedacht werden konnte, ob der Begriff des Uebersinnlichen nicht doch vielleicht Gegenstände habe, in der Critik der praktischen Vernunft durch eine Thatsache bestätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier gesagt worden ist, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden ist, wird man sich vollkommen überzeugen, wie ersprieslich für Theologie und Moral die Deduction ist, dass der menschliche Verstand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch sie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und so sinnliche Gegenstände erkennen könne. Denn durch diese mühsame Deduction allein kann verhütet werden, diese Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nehmlich angebohrne Begriffe in uns, so wären wir nicht sicher, dereinst noch immer solche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derselben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmasung zu überschwenglichen Theorien des Uebersinnlichen, wozu uns die Erkenntniss angebohren sei, Thür und Thor geöffnet, und für sie kein Ende abzusehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, diese Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären sie nehmlich aus der Erfahrung entsprungen, dann müssten wir allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloss auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränken. Nun ist aber bewiesen, dass die Kategorien nicht empirischen Ursprungs sind, sondern

dafs sie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verstande haben, und dafs sie auf Gegenstände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anschauung; dafs sie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenstände theoretisches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs sie doch auch auf einen durch praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einschränkung, so fern das Uebersinnliche blofs durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und der Möglichkeit derselben gehören. So bringen denn Einschränkung der reinen Vernunft im Felde des Wissens, und Erweiterung derselben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und sittlich gut zu handeln, allererst in das Verhältnifs zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmäfsig gebraucht werden kann. Dieses Beispiel aber beweiset besser als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft gehen müsse. Freilich mufs man aber erst das Ganze der Wissenschaft vollkommen übersehen, um überzeugt zu seyn, dafs die Wissenschaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menschen durch reine Vernunft bestimmt wird, so ist die Handlung, die daraus hervorgeht, sittlich gut, wird sie wider die reine Vernunft bestimmt, so ist die daraus entspringende Handlung sittlich böse. Die Begriffe des moralischen Guten und Bösen setzen also voraus, dafs in der Vernunft ein Bestimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelst dieses Bestimmungsgrundes eine Causalität

für die Willkühr habe, d. i. als Urſache auf die Willkühr wirke. Dieſer Begriff des moraliſchen Guten und Böſen iſt das für die praktiſche Vernunft, was der Begriff des Gegenſtandes für die theoretiſche Vernunft iſt. Nur iſt hier folgender Unterſchied. Die Kategorien beziehen ſich urſprünglich auf Gegenſtände, denn ſie ſind Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewuſstſeyn. Die praktiſche Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Böſen, aber dieſe Begriffe ſollen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenſtande ſeyn, ſondern ſie ſetzen die Gegenſtände ſchon voraus. Sie ſind vielmehr zufällige Beſchaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nehmlich der Cauſalität, in ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine Cauſalität gedacht, indem ſie durch die Vernunftvorſtellung eines Geſetzes, welches ſie, als Geſetz der Freiheit, ſich ſelbſt giebt, die Willkühr beſtimmt, und ſich dadurch als *a priori* praktiſch beweiſet. Die Handlungen ſtehen alſo hiermit unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freiheit iſt, und ſind alſo in ſo fern als Wirkungen intelligibeler Weſen zu betrachten. Allein die Handlungen ſind doch auch Begebenheiten in der ſinnlichen Welt und, als ſolche, Erſcheinungen, die unter Naturgeſetzen ſtehen und nach denſelben geſchehen. Im letzteren Verhältniſſe können ſie allein durch die Kategorien Gegenſtände des Erkennens ſeyn, allein in dieſem Verhältniſſe haben ſie nichts Moraliſches, ſondern gehören für die Phyſik. Das erſtere Verhältniſs iſt allein ihre moraliſche Seite, und von dieſer müſſen ſie durch die Kategorien gedacht werden, weil ſie doch in der Sinnenwelt geſchehen ſollen, aber dieſes Denken ſoll nicht dienen, einzuſehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich ſind, ſondern nur, ſich zu Handlungen aus

dem alleinigen Princip des moralischen Gesetzes zu bestimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Bösen können also, als *Modi* der Causalität der reinen Vernunft, nur statt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anschauungen, sondern) der Begehrungen zur Einheit des Bewusstseyns der im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft zu verknüpfen, oder sie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt also Kategorien der Freiheit des Willens, so wie es Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Diese Kategorien der Freiheit haben aber einen augenscheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern sind nur Gedankenformen, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Gegenstände für jede uns mögliche Anschauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen sind Formen des Begehrens, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie sind nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit in Ansehung der Affectionen derselben, sondern der Willkühr in Ansehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht so, wie der Verstand durch die Sinnlichkeit, einer Anschauung gegeben werden, die ihr völlig, so wie den Verstandesbegriffen die Anschauung, correspondirte. Allein statt der Anschauung hat sie, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unsers Erkenntnissvermögens statt findet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* in der praktischen Vernunft zum Grunde liegen. Diese praktischen Elementarbegriffe bedürfen nehmlich der Formen der Anschauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn sie sollen nicht dazu dienen, die Handlung als physische Begebenheit zu erkennen, sondern die Bestimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, ſondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur dieſe Formen der Anſchauungen ſind, das iſt den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorſtellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche ſich moraliſche Handlungen gar nicht einmal denken laſſen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorſchriften der reinen praktiſchen Vernunft iſt es um die Willensbeſtimmung (Beſtimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie dieſe Abſichten der praktiſchen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Phyſiſche der Handlung betrifft. Die praktiſchen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rückſicht der freien Beſtimmung der Willkühr ſogleich praktiſche Erkenntniſſe werden, d. h. durch Beſtimmung der Willkühr realiſirt und ihnen dadurch ein Gegenſtand gegeben werden, ohne daſs ſie nöthig haben, erſt auf eine Anſchauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon iſt nehmlich, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, was ihnen als ihr Gegenſtand correſpondirt, nehmlich die Willensgeſinnung, ſelbſt hervorbringen, und ſie nicht erſt etwas Gegebenes haben müſſen. Die theoretiſchen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müſſen durchaus erſt durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch iſt zu bemerken, daſs dieſe Kategorien die praktiſche Vernunft überhaupt angehen, und folglich die ſämmtlichen Arten der Beſtimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit ſolchen Willensbeſtimmungen an, die noch nicht moraliſch beſtimmt, ſondern bloſs ſinnlich bedingt ſind, und gehen ſo in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr ſinnlich bedingt, ſondern bloſs durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind (P. 115. f. M. II, 253).

70. Tafel
der Kategorien der Freiheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.
Der Quantität nach:

Einheit: ſubjective Willensbeſtimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum.

Vielheit: objective Willensbeſtimmungen, nach Principien, Vorſchriften für Viele.

Allheit: *a priori* objective ſowohl als ſubjective Willensbeſtimmungen für alle Weſen, die eine freie Willkühr haben, Geſetze für Alle.

2.
Der Qualität nach:

Realität: praktiſche Regeln des Begehens.

Negation: praktiſche Regeln des Unterlaſſens.

Limitation: praktiſche Regeln der Ausnahmen.

3.
Der Relation nach:

Subſtantialität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf die Perſönlichkeit.

Cauſalität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelwirkung: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den wechſelſeitigen Einfluſs einer Perſon auf den Zuſtand der andern.

4.
Der Modalität nach:

Moraliſche Möglichkeit: das Erlaubte.
Moraliſche Unmöglichkeit: das Unerlaubte.

{Moralische Wirklichkeit: die Pflicht.
{Moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige.

{Moralische Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
{Moralische Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 258).

Zur Erläuterung dieser Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit sind nichts anders als der Begriff der Causalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, durchgeführt durch sämmtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Bösen giebt. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dafs der Bestimmungsgrund nur für diese Eine Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen, ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Bestimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung ist entweder angenehm oder unangenehm. In Ansehung der Moralität ist die Handlung dann noch unbestimmt, sie ist noch nicht moralisch gut oder böse, sondern blofs sinnlich, d. i. durchs Gefühl der Lust oder Unlust, bedingt. Die Regel, nach welcher also die Willkühr bestimmt wird, ist blofs für diese einzelne Willkühr gültig, und eine solche Regel heifst eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject mufs aber auch, wenn es moralisch handeln soll, die reine Willensbestimmung *a priori* zur subjectiven Bestimmung seiner Willkühr, d. i. das Gesetz zu seiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dafs der Bestimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig seyn soll, so mufs er wenigstens durch eine Regel vorgestellt werden, bei der ein

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, daſs ſie für viele gilt. Das iſt nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denſelben Zweck haben, dann iſt es möglich, daſs ſie eine und dieſelbe Handlungsregel wollen, die auf dieſen Zweck gerichtet iſt. Dann iſt die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. ſchädlich, aber nicht an ſich, d. i. moraliſch gut oder böſe. Die Handlungsregel iſt zwar eine Vorſchrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Geſetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbeſtimmung *a priori*, iſt indeſſen auch zugleich eine Vorſchrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbeſtimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbeſtimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, alſo gar nicht ſinnlich bedingt iſt, iſt ſie ein Geſetz, und die gar nicht ſinnlich bedingte Handlung nach dieſem Geſetz (objectiv) und um dieſes Geſetzes willen (ſubjectiv) das Moraliſch-Gute und das Gegentheil davon das Moraliſch-Böſe. Iſt hingegen die Handlung durch äuſsern Zwang bedingt, obwohl ſie nach dem Geſetze geſchieht, ſo iſt die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böſe, oder das Recht und Rechtswidrige. Iſt die Handlung überhaupt ſinnlich bedingt, geſchieht aber dem Geſetze gemäſs, ſo iſt die Handlung bloſs legal oder geſetzmäſsig, und das Gegentheil davon, die illegale oder geſetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Poſitives ſeyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Geſetze und um deſſelben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, ſondern unterlaſſen wird, der Gegenſtand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas ſeyn, das durch eine Ausnahme beſtimmt wird, d. i. durch ein Geſetz, was die Erlaubniſs zu einer Handlung giebt.

Dies findet bei den Pflichten der Güte statt, nach diesen muss ich z. B. zwar immer den Grundsatz haben, wohlzuthun, das Gesetz gebietet nehmlich bloss die Maxime der Handlung, nicht die Handlung selbst. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen ist eine Pflicht, von der das Gesetz nicht bloss den Grundsatz, sondern auch die Handlung gebietet. Hier wird also der Grundsatz der Wohlthätigkeit durch das Gesetz der Gerechtigkeit in Ansehung fremden Eigenthums eingeschränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundsatze der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entspringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben sollst, und die Befolgung dieser Regel ist eine gute Handlung nach einer praktischen Regel der Ausnahme. Uebrigens ist hier wieder nicht bloss von der reinen praktischen Vernunft die Rede, sondern von der praktischen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloss als moralische, sondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen sind. Wir können aber eine moralisch gute oder böse Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbestimmung hat. Und da stösst uns zuerst der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erst möglich macht, der Begriff der Subsistenz. Die Willensbestimmung muss als in einem Subject befindlich und demselben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moralischen Willensbestimmung vermögend ist, heisst eine Person, die moralische Substanz ist also der Begriff der Persönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzusehen, dass wir Gott gar wohl als Substanz denken können, denn wir stellen uns darunter nicht eine physische, sondern eine moralische Substanz vor, also nicht ein Wesen, das etwa wie die Materie im Raum stets fortdauert, sondern ein Wesen, welches das fortdauernde Substrat des moralischen Wollens ist, oder eine moralische Person, dessen Natur oder Substanz,

im speculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt ist und bleiben muſs. Der Begriff der moralischen Causalität und Dependenz ist der von der Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person, daſs nehmlich auch wohl andere, als moralische Gründe, den Willen bestimmen können, daſs daher das moralische Gesetz für einen solchen Willen, wie z. B. der menschliche ist, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entspringt, u. s. w. Der Begriff der moralischen Wechselwirkung ist der von dem wechselseitigen moralischen Einfluſs der Personen auf ihre Willensbestimmung, und so auf ihren moralischen Zustand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Person entstehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdienstlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Person die andere zur Dankbarkeit, und die Persönlichkeit dieser letztern modificirt wieder die Beschaffenheit der Wohlthätigkeit der erstern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloſs auf die moralische Willensbestimmung angewendet, um sie durch ein Beispiel sogleich zu erläutern. Sie müssen aber hier in dem weitesten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieser ganzen Tafel, so daſs sie jede mögliche Art der Willensbestimmung unter sich befassen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Ansehung des Moralgesetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, s. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, daſs das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloſs in moralischer Bedeutung zu nehmen ist. Es soll hier das bedeuten, was mit einer bloſs möglichen Vorschrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu sehen) in Einstimmung oder Widerstreit ist. So sagt man, in der Geometrie ist es nicht erlaubt, zur Construction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maaſse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten bloſs problematisch, s. Imperativ, problematischer. Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodiktischen Imperativ geboten wird. (P. 20. *)f.).

71. Man sieht, daſs in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Causalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nehmlich durch die Causalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als auſser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des Erlaubten, der Pflicht u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur problematisch, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

lisirt diese Begriffe, indem dasselbe für diese Kategorien das ist, was die Anschauung für die Kategorien der Natur ist. Dadurch können dann die praktischen Principien allererst dogmatisch, d. i. als wirkliche gegründete Bestimmungsgründe der Willkühr dargestellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieser Tafel übersieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktischen Philosophie zu leisten hat. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit und Vollständigkeit halber, sehr zuträglich. So weiss man z. B. aus dieser Tafel, und der ersten Nummer derselben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, sogleich, wovon man in praktischen Erwegungen anfangen muss. Es ist nehmlich zuerst zu handeln von den Maximen, die Jeder auf seine Neigungen gründet; sodann von den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern diese in gewissen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Gesetzen, welche für alle gelten, unangesehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer ist zuerst zu handeln von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten vorschreiben; sodann von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten untersagen; und endlich von solchen praktischen Regeln, welche von einem gewissen vorgeschriebenen oder untersagten Verhalten Ausnahmen zu machen gestatten. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man in der systematischen Bearbeitung einer praktischen Philosophie, die uns, nach einem solchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leisten hat. Man kann durch diese Kategorien sogar jede Frage finden, die in der praktischen Philosophie zu beantworten ist, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen ist (P. 118. f. M. II, 260.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch S. 90—169. — II. Buch. III. Hauptst. S. 304 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130.
Deſſ. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff.
Deſſ. Critik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. *f. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 94. — S. 99. II. B. II. Hauptſt. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

Kategoriſcher Imperativ,

ſ. Imperativ, kategoriſcher.

Katharktikon,

Purganz, Reinigungsmittel, καθαρτικον, *purgativum*, *purgatorium*, *purgatif*. Ein Mittel, das wegzuſchaffen, was einem Vermögen in ſeinen Wirkungen, nach den Wirkungsgeſetzen deſſelben, hinderlich iſt. Die angewandte Logik, ſagt Kant, iſt ein Katharktikon (eigentlich Kathartikon) des gemeinen Verſtandes, das heiſst, ſie iſt ein Mittel, das wegzuſchaffen, was dem Verſtand in der Anwendung ſeiner Regeln hinderlich ſeyn kann, z. B. die Hinderniſſe der Aufmerkſamkeit, die Urſachen des Irrthums, des Zweifels, des Scrupels u. ſ. w. (C. 78. f. L. 12.).

Keines

ſ. Ding, 4.

Kepler.

Johann Kepler, einer der gröſsten Aſtronomen ſeiner Zeit, wurde zu Wiel im Würtembergiſchen den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh, gebohren. Er ſtudirte in dem Kloſter Maulbronn und zu Tübingen, wurde daſelbſt 1591 Magiſter,

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wissenschaft bald so zu, dass er zum Professor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Protestanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und studierte daselbst mit vielem Fleiss die Astronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in seine Stelle zu Grätz eingesetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo sie beide gemeinschaftlich in der Astronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe starb schon im Jahr 1601. Vor seinem Tode präsentirte T. Brahe Kepler dem Kaiser Rudolph II., der ihm eine Besoldung ausmachte, und ihn zum kaiserlichen Mathematicus ernannte; die Besoldung wurde ihm aber zum erstenmal erst 1602 ausgezahlt, und er erhielt sie auch nachher öfters sehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeigte ihm der Kaiser Matthias viel Gnade, und befahl auch, dass ihm seine rückständige Besoldung sollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch diese Besoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu seinem Wohnort, hatte aber daselbst neue Verdriesslichkeiten, denn die Geistlichkeit von der augspurgischen Confession schloss ihn von der Kirchengemeinschaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterschreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und starb den 18. Nov. 1630 zu Regenspurg, wohin er gereiset war, um die Bezahlung seiner rückständigen Besoldung auszuwirken.

Er hat zuerst den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (s. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch sehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch sehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, schon die richtigere Vorstellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unsterblich gemacht (N. 129.).

Ketzer,

αἱρετικος, *haereticus*, *hérétique.* Diesen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher sich zwar zu dieser Kirche bekennt, aber doch im Wesentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derselben, (was man nehmlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet. Man unterscheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtwesentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den ersten 100 Jahren der christlichen Kirche Cerinthus insgemein für einen Ketzer ausgegeben, weil er Christum für einen bloſsen Menschen gehalten, der sich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzer, weil sie lehrten, Jesus sei von Joseph gezeuget worden, und nur darin von andern Menschen unterschieden gewesen, daſs er eine feste und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Klemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag.* 722.) den Prodikus einen Ketzer, weil er gelehrt habe, man solle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzer, weil sie das Fasten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apostolischen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Ein ſolcher Ketzer wird, ſo wie ein Aufrührer im Staat, in einer ſolchen Kirche noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äuſserer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgeſtoſsen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort Ketzer kömmt her vom Mongoliſchen Chadzaren. Die Mongolen nennen nehmlich Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11.) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterſcheiden. Hieraus iſt der Name der Chadzaren, und ſo der der Ketzer entſtanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetaniſchen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, daſs es einen guten und einen böſen Gott gebe, übereinſtimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entſprungen ſeyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und dieſe Lehre die der Chadzaren nannten: ſo pflegte man von dieſer Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorſtellungen Lehren der Ketzer zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzer, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. *).

Keuſchheit,

caſtitas, *chaſteté.* Die Tugend in Anſehung der ſinnlichen Antriebe der Geſchlechtsluſt. Es fragt ſich, ob es eine ſolche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geſchlechtsvermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetze ſtehe; oder ob es erlaubt ſei, den Gebrauch

der Geſchlechtseigenſchaften der bloſs thieriſchen Luſt zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung ſeiner Art, nicht dabei beabſichtige, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. Daſs es eine ſolche Tugend gebe, folgt daraus, daſs der Menſch durch einen zweckwidrigen oder auch bloſs unzweckmäſsigen Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften ſeine Perſönlichkeit aufgiebt, indem er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe gebraucht. Auch macht er ſich dadurch, daſs er ſich hierin gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. ekelhaften Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Es läſst ſich auch die Maxime, den Geſchlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäſsig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Geſetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menſchengattung, und alſo die Moralität, in den Subjecten derſelben, ſelbſt unmöglich werden. Hieraus folgt, daſs die Keuſchheit eine ſchuldige Tugendpflicht des Menſchen ſei (T. 76. ff.).

Kind,

infans, enfant. Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Dieſes Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt als Naturmenſch ein Mann, denn auſser dem bürgerlichen Zuſtande hat er das Vermögen, ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (R. 89 *).

Eine solche Frage ist z. B. die: ob die Höllenstrafen endliche, oder ewige Strafen seyn werden. Würde das erste gelehrt, so möchten manche denken, so hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, nehmlich von der Immoralität abzuschrecken, leicht die Hoffnung daraus entstehen, man werde, selbst nach dem ruchlosesten Leben, völlig straflos bleiben. Denn der um Rath und Trost befragte Geistliche muss dann in den Augenblicken der späten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Lossprechung machen, weil er zwischen dieser und der ewigen Verwerfung kein Mittleres statuirt, und er doch aus Menschlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schließen (R. 89. * f.).

Kirche,

ecclesia, *eglise*. Das ethische gemeine Wesen, wenn es unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie ist, wenn sie sichtbar ist, oder

aus wirklich vereinigten Menſchen beſteht, die Repräſentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. ſie ſtellt eine Vereinigung aller vernünftigen Weſen zu einem nach Tugendgeſetzen unter der Oberherrſchaft Gottes regierten gemeinen Weſen vor (R. 144.). Eine ſichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heiſst eine katholiſche, diejenige, welche ſich gegen ſolche Anſprüche Anderer verwahrt, eine proteſtantiſche Kirche (R. 156.).

2. In ſo fern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniſs derer, die den Geſetzen der Geſellſchaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten) bei ſich führt, iſt die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeine. Dieſe ſteht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhaupts der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieſer Beziehung insgeſammt Diener der Kirche heiſsen. Die wahre ſichtbare Kirche iſt diejenige, welche das moraliſche Reich Gottes auf Erden ſo gut darſtellt, als es durch Menſchen geſchehen kann. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, ſind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche, d. i. daſs es auſser ihr nicht noch eine andere geben kann, und daſs ſich keine vernünftigen Weſen denken laſſen, die ſie ausſchlöſſe; folglich numeriſche Einheit derſelben (daſs ſie der Zahl nach nur eine einzige iſt und ſeyn kann), wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muſs. Hiervon iſt aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. daſs ſich moraliſche Weſen auſser dieſer Verbindung gar nicht denken laſſen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

getheilt und uneins seyn, muſs aber doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet seyn, welche diese in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. In der wahren Kirche kann es also keine Sectenspaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloſs moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber diese Ceremonien müssen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadenmittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es also keinen abergläubischen und schwärmerischen Gottesdienst (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, sowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äuſserlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht, beides als in einem, von aller despotischen Herrschaft weit entfernten, Freistaat (daſs also weder Priesterherrschaft, noch Herrschaft seyn wollender Inspirirten in ihr sei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die sie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beispiel regieren *), und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewiesen werden, wenn sie Unruhe und Unsicherheit im Staat anrichten, und die Kirche also aufhören

*) Alle Rechte der Kirche sind: vermahnen, belehren, stärken und trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelssohns Jerusalem 1. Abth. S. 62.

ſollte, die wahre Kirche zu ſeyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewiſſen der Glieder despotiſch beherrſchen, wenigſtens kann dieſe Herrſchaft nicht zu den Grundſätzen einer wahren Kirche gehören *). In der wahren Kirche darf alſo weder Hierarchie (Prieſterherrſchaft), noch Illuminatismus (Inſpirirtenherrſchaft), eine Art von Demokratie (Volksherrſchaft), durch beſondere Eingebungen, ſeyn, die nach jedes ſeinem Kopfe von anderer ihren verſchieden ſeyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Conſtitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, daſs die zufälligen Anordnungen, welche bloſs die Adminiſtration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umſtänden können abgeändert werden; wozu ſie doch aber die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks, nehmlich Moralität) *a priori* enthalten muſs. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art beſtimmbar, ſo und nicht anders ſeyn (R. 167). Sie kann alſo zwar Symbole haben, aber dieſe ſind willkührlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, daſs ſie den Willen des Geſetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerſpruch ausgeſetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müſſen öffentliche zur Vorſchrift gemachte Geſetze ſeyn, auf welche ſich die ganze Conſtitution urſprünglich gründet, und die zuſammen ſich gleichſam in einem Geſetzbuche ſinden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

**) Man ſiehet bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat ſich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben ſo gewaltſam ſcheinen. Mendelsſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 4.

3. Ueber diese Vorstellung von der Constitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft also das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen, ist derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er ist ein bloſser Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten dessen, was in moralischer Absicht nothwendig für wahr gehalten werden muſs, und läſst sich also Jedermann mittheilen, oder dieſs Fürwahrhalten läſst sich in Jedermann hervorbringen. Der historische Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher sich bloſs auf Thatsachen (*facta*) stützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er seinen Einfluſs nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich Facta glauben soll, so muſs ich in solchen Zeiten und an solchen Orten leben, die mich nicht hindern, sondern mir es vielmehr möglich machen, diese Facta nicht nur zu erfahren, sondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewisse Kenntnisse haben muſs. Und dennoch ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daſs sich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läſst (R. 145).

4. Die Menschen bedürfen nehmlich einer gottesdienstlichen Religion, d. i. einer solchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, behandelt wird; weil es ihnen schwer wird, sich Gott nicht als ein bedürftiges Wesen zu denken, dem sie zu dienen verpflichtet sind, und sich vorzustellen, daſs sie schon dadurch beständig im Dienste Gottes sind, wenn sie ihre Menschenpflichten erfüllen. Wie Gott als unser Gesetzgeber verehrt

ſeyn will, das hat er uns entweder durch bloſs ſtatutariſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns nicht von ſelbſt, ſondern bloſs darum, weil er ſie uns gab, verpflichten, oder durch rein moraliſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns von ſelbſt verpflichten, und die wir eben darum, weil ſie uns verpflichten, auch für ſeine Geſetze erkennen, geboten. Im erſtern Fall iſt die Kenntniſs ſeiner (ſtatutariſchen) Geſetze nur dadurch möglich, daſs ſie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derſelben gründet ſich dann auf dieſe Offenbarung, als auf ein Factum, und iſt ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatſache, nicht zu Jedermanns Kenntniſs und Ueberzeugung gelangen, und alſo auch nicht für Jedermann verbindend ſeyn. Wie Gott alſo, als unſer Geſetzgeber, von uns, bloſs als Menſchen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abſicht habenden, Geſellſchaft Verbundenen) verehrt ſeyn will, das muſs er uns durch die rein moraliſchen Geſetze geboten haben. Wir ſind aber in Anſehung Gottes nicht bloſs Menſchen, die in Rückſicht des Sittlichguten noch im Naturſtande leben, ſondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menſchen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier ſcheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unſichtbares Oberhaupt betrachtet, das ſie nach Tugendgeſetzen regiert und richtet) verehrt ſeyn? nicht durch bloſse Vernunft, ſondern durch eine ſtatutariſche, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Geſetzgebung beantwortlich zu ſeyn. Mithin ſcheint eine Kirche eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man, im Gegenſatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

ſ. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es bloſs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nehmlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menſchen unter moraliſchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heiſst, eine Kirche bedarf einer gewiſſen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entſpringen, und die folglich an ſich zufällig und mannigfaltig (nicht bloſs eine einzige) iſt, mithin nicht ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei, daſs wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ſelbſt die Form einer ſolchen Kirche beſtimmen. Nun möchten zwar die Menſchen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſuchen, aber darum ſollen ſie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler dieſem Zwecke aufs neue nachzuſtreben. Dieſes Geſchäft iſt ihre Pflicht, aber es iſt gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen. Man hat alſo nicht Urſache, die Geſetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten. Es iſt vielmehr Vermeſſenheit, jene Geſetze für göttliche auszugeben, und ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu beſſern. Oder es iſt wohl gar ein uſurpirtes Anſehen, das man ſich giebt, wenn man jene Geſetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchenſatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel ſeyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-

ner Kirche schlechtweg zu läugnen. Woher will man wissen, daſs die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne? Sie muſs aber alsdann freilich auch, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der gröſsten Einstimmung seyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzusprechen, würde desto gröſser seyn, wenn nicht wohl eingesehen werden kann, wie eine solche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können. Es ist also zweifelhaft, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen. Bei dieser Zweifelhaftigkeit nun beweist sich der Hang der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, welche auf willkührlichen Vorschriften beruht. Aus dieser Beschaffenheit einer gottesdienstlichen Religion aber entspringt der Hang der Menschen zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, daſs über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Gesetzgebung hinzukommen müsse. Mit dieser Gesetzgebung ist es nehmlich auf die unmittelbare Verehrung des höchsten Wesens angesehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelst der Vernunft und schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote. Hierdurch geschieht es nun, daſs Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion, niemals für an sich nothwendig halten werden. Sie werden sie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloſs Mittel zur Beförderung der Moralität ist) gehörigen

Vorschriften ihrem Gott zu dienen *) (wie sie sagen). Indessen sind alle diese Observanzen im Grunde moralischgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für desto gottgefälliger gehalten, weil sie bloss um seinetwillen geschehen sollen. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen (einer Kirche) natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienst geweihete Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen). Eben so waren Priester (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der reinmoralischen Religion), und gehen diesen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der grossen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann also mancherlei sich von einander absondernde Kirchen geben, weil die Form derselben zufällig ist, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen seyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob sie gleich auf einen beson-

*) Gott bedarf unseres Beistandes nicht, verlanget keinen Dienst von uns, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem Besten, keine Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vortheil. Die Wörter, Dienst, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menschen. Gottesdienst ist nicht Dienst, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer fest an seinem Sprachgebrauch, woraus in Religionssachen viel Verwirrungen entstanden sind. Mendelssohns Jerusalem, 1. Abschn. S. 60. f.

dern Offenbarungsglauben gegründet ist, der, als historisch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren besondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), s. Ketzer.

6. Das wichtigste Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche ist also ihr rechtmäſsiger Anspruch auf Allgemeinheit. Gründet sie sich nur auf einen Offenbarungsglauben, so entbehrt sie dieses Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube ist ein historischer Glaube, der zwar durch Schrift sich weit ausbreiten, der spätesten Nachkommenschaft zugesichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist. Nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muſs irgend ein historischer Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menschen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbestätigung, worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muſs, und die man gemeiniglich auch vorfindet (R. 157). Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäſs) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewuſstseyn, daſs er bloſs ein solcher sei, so kann eine solche Kirche, die sich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heiſsen. Der Kirchenglaube muſs aber dann, als solcher, auch ein Princip bei sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern. Da nun über

historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, so kann eine solche Kirche nur die streitende genannt werden. Sie muss aber die Aussicht haben, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird diese Idee, nehmlich die Kirche als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und so das künftige und letzte Schicksal derselben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar ist,) vorgestellt. Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen seyn würde (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beispiel der erstern vom Bösen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben vorgestellt. Dieser wird noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äussere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenstaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menschen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unsterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöset. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Classe. Und so wird dann Gott alles in allem seyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieser letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, bloss zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also prak-

tifch nichts Angehende, bei Seite fetzt) fo verftanden werden, dafs der Gefchichtsglaube felbft aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbande der Menfchen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleifsig arbeiten follen (R. 204 *).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubensfachen zu vereinigen, ift eine Aufgabe, zu deren Auflöfung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralifche Intereffe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es ift aber wenig Hoffnung vorhanden, diefes in einer fichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menfchliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den ftolzen Anfpruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Univerfalmonarchie zu errichten. So wie fich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrfchend wird, zeigt fich bald ein Princip der Auflöfung und Trennung in verfchiedene Secten (R. 182 *) f.).

8. Die Gefchichte der Kirche (Kirchengefchichte) ift die Gefchichte des Kirchenglaubens, f. Kirchenglaube, 21. Diefe Gefchichte kann aber nur Einheit haben, wenn fie blofs auf denjenigen Theil des menfchlichen Gefchlechts eingefchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche fchon ihrer Entwickelung nahe gebracht ift. Denn durch diefe ift wenigftens die Frage, wegen des Unterfchieds des Vernunft- und Gefchichtsglaubens fchon aufgeftellt, und ihre Entfcheidung zur gröfsten moralifchen Angelegenheit gemacht. Die Gefchichte verfchie-

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben so muss auch eine Einheit des Princips da seyn, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander in einem und demselben Volk zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll (R. 184. f.). So führte die christliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich, dem sie allmählig näher gebracht wird. Der jüdische Glaube aber gab zur Gründung der christlichen Kirche nur die physische Veranlassung, und steht daher mit dem christlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloss Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter bloss politischen Gesetzen (einem Staat) formten. Sie formten sich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Wesen unter bloss ethischen Gesetzen. Dass Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, dass man diesen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt seyn kann, verwechselte. Das Judenthum sollte also ein bloss weltlicher Staat seyn, so dass, wenn derselbe etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube an einen Wiederhersteller desselben (Messias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist: 1. sind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben; 2. sind absichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote nur auf irdische eingeschränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, daſs das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daſs es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloſs. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 186. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, daſs man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäheruug zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, daſs die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie bloſs zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

lischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Gegenstandes (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist. Zugleich schärft man sorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum unthätigen Glauben überzuschreiten) wiederholentlich ein: dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unsrer Seligwerdung thue oder gethan habe, bestehe; sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders seyn, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit dessen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es bestehe, kann jeder Mensch ohne Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr als menschliche Weisheit (sowohl der Einsicht als Gesinnung nach) zu erfordern. Das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, scheint zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie können Menschen ein Reich Gottes stiften, als wäre es das Reich eines menschlichen Monarchen; Gott muss selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein wir wissen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen sind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wissen, was er unmittelbar thut, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn, wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen. Aber das wissen wir wohl, was wir dazu thun sollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu

machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäss, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, welche die Gemeine heisst (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die blosse Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne dass sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer sichtbaren Kirche heissen können. Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur in so fern die wahre seyn, als sie ein Princip in sich enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern. Denn ihr Ziel ist, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können. Also werden wir in den statutarischen Gesetzen, auf welchen die sichtbare Kirche errichtet ist, und durch die Beamten derselben, doch einen Dienst (*cultus*) der Kirche in so fern annehmen können, als diese ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menschen solche giebt, die ihr Geschäft nicht verstehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrschaft des guten Princips) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rücksicht nehmen. Diese werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich halten, die Anhänglichkeit aber an dem historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, und daher des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können (R. 227. ff.), s. Afterdienst.

12. Jesus ist nun ein Lehrer, von dem die Geschichte (oder wenigstens die allgemeine, nicht gründlich zu bestreitende, Meinung) sagt, dass er eine reine, für alle Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines

läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden, herrſchenden Kirchenglaubens (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes andern in der Hauptſache bloſs ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, daſs er die allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachlaſslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewiſſe Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, daſs dieſe Statuta Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieſer Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jeſu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht ſtreitig machen. Jeſu ſelbſt aber kann man das Anſehen nicht gründlich beſtreiten, die Menſchen zur Vereinigung in dieſe Kirche berufen zu haben. Darum muſs man aber den Glauben nicht mit neuen beläſtigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jeſu zuerſt getroffenen beſonders heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jeſus kann alſo zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menſchen Herz geſchriebenen, Religion (denn die iſt nicht von willkührlichem Urſprung), aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden (R. 239.). In dieſer (chriſtlichen) Kirche kann nun weder der hiſtoriſche Glaube, noch der praktiſche und moraliſche Vernunftglaube, als für ſich allein beſtehend angeſehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem hiſtoriſchen Glauben getrennt werden, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube iſt; der hiſtoriſche Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der chriſtliche Glaube ein gelehrter Glaube (d. i. den man nicht aus bloſser Vernunft entwickeln, ſon-

dern von andern lernen muſs) iſt (R. 248.). Soll nun nicht die groſse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, ſo muſs die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als bloſses, aber höchſt ſchätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre iſt die Kirche gegründet, und ob ſie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, ſo giebt ſie doch auch der natürlichen Religion, ſelbſt für die Unwiſſenden, Faſslichkeit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips, der ächten Moralität; aller andere iſt Afterdienſt, ſ. Afterdienſt, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*miniſtri*). Dergleichen hat nur die vorher beſchriebene Kirche, dieſe Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen. Und wenn ſie auch gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äuſserer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte, erſcheinen, und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, ſo berauben ſie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Dieſe beſteht nehmlich darin, daſs die reine Vernunftreligion allemal die höchſte Auslegerin der heiligen Schrift ſeyn muſs. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt (*miniſterium*) der Kirche in eine Beherrſchung (*imperium*)

der Glieder derselben, ob sie zwar (um diese Anmaſsung zu verstecken) sich den bescheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, auſser diesem Clerus, alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des gemeinen politischen Wesens oder des Staats nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat. Sie beherrscht ihn aber nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluſs auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können. Denn dazu hat eine geistliche Disciplin dann selbst das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was sie beabsichtigt (R. 278).

Die Stifter der christlichen Kirche nahmen überdem die Geschichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreisungsmittel, unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und setzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Diese erhielten von Concilien gesetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrsamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrsamkeit, weil es sich jeder Laie auch anmaſsen kann) vermehrt. Es ist daher auch noch nicht abzusehen, wie viel Veränderungen dadurch dem christlichen Kirchenglauben noch bevorstehen mögen. Das ist aber nicht zu vermeiden, so lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), sondern auſser uns suchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienst, 2. ff.).

14. Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

unsere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieses Joch nehmen wir in so fern, weil wir es uns selbst auflegen, freiwillig auf uns. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: sie sind nicht schwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. *).

Kant Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

Kirchendienst.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen. Er entstand aus dem Tempeldienst, d. i. dem knechtischen Gottesdienste, der eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden. Der Tempeldienst nahm wieder von einem Götzendienst seinen Ursprung, indem dem hülflosen Menschen durch die natürliche, auf dem Bewusstseyn seines Unvermögens gegründete, Furcht eine solche Verehrung mächtigerer Wesen, als er sich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienst sowohl als dem Tempeldienst liegt ein Geschichtsglaube zum Grunde, bis man endlich diesen bloss für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu sehen angefangen hat (R. 270.).

Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienst, *cultus*, *culte*, So wird der feierliche äussere Gottesdienst in einer Kirche genannt (R. 308). Es sind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

a. es ist ein Gottesdienst;

b. dieser Gottesdienst ist ein äusserer;

c. er ist feierlich;

d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweiheten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äusserer, d. i. er fällt in die äussern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äussere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, dass man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweiheten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden läst, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes, also muss das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptsächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

und daher ift er nicht allein in jener erftern Rückficht, dafs durch ihn das Sittlichgute foll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu feiner Erbauung anzupreifendes Mittel; fondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzuftellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur mufs diefer Gottesdienft auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewiffen beläftigen können. Wenn der Gottesdienft z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, fo würde das gegen das Vernunftgebot feyn: du follft dir kein Bildnifs machen u. f. w. (R. 299. f. 308. f.).

3. Das Kirchengehen an fich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ift ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienft nichts gethan, und alfo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch follen wir nicht verlaffen unfere Verfammlung, wie etliche pflegen, fondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung diefer Feierlichkeit, die eine blofs finnliche Vorftellung der Allgemeinheit der Religion ift, nicht befondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politifchen gemeinen Wefen (Staat) und der äufsern Anftändigkeit gar wohl zufammenftimmt, dafs man dem Regenten des Staats durch äufsere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallen fucht, und dadurch feine Achtung für die bürgerliche Verfaffung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als folchen, trägt es nichts bei, dafs man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen fucht, vielmehr verfälfcht diefer Wahn die fittlichgute Gefinnung, und dient dazu, den fchlechten moralifchen Gehalt feiner Gefinnung

den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben gesehen, dass durchs Kirchengehen auch Erbauung beabsichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienst ist nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es ist doch eine ethische Feierlichkeit, sowohl das in der vereinigten Anstimmung der religiösen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassenden Anrede. Diese letztere, da sie die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, kann nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen, sondern hat auch mehr Vernunftgrund für sich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens und eine eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass der Betende nicht der Meinung ist, das Privatgebet sei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinschaftlichen Gebet in der Kirche hingegen ist eine besondere Absicht, nehmlich, es soll eine Feierlichkeit seyn, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des ganzen Reichs Gottes vorstellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als durch Vergegenwärtigung des unsichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

tes vermittelst einer förmlichen an ihn gerichteten Anrede (R. 306. *) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306 * f. — S. 308. ff.

Kirchenglaube,

Bibelglaube, biblischer Glaube, gottesdienstlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der bloss statutarischen Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen (F. 73). Glaubenssätze sind aber statutarisch, heisst, sie sind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieser Kirchenglaube kann sich nun bloss, wie bei den Protestanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römischen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was bloss Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion ist, für Artikel derselben. Und der gemeine Mann nennt diesen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Ansehung eines solchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverschiedenheit geben, wie schon das eine ist, dass die eine Partei ihn bloss auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze desselben von allen Menschen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. dass ohne alle Einschränkung alle Menschen diese Glaubenssätze für wahr annehmen sollen, setzt Nothwendigkeit voraus, d. i. dass es gar nicht mög-

lich ist, dass sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloſse Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, dass diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewuſstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchristen gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, dass man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich bloſs auf moralische Begriffe gründet) hält; dass man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, dass Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das bloſs Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, dass der bloſse Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist: dafs dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels ist das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre sie allgemein herrschend, so würden wir des Kirchenglaubens, als eines blofsen Mittels dazu, ganz entbehren können (R. 269). Der Kirchenglaube mufs also durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt sich folglich, worin bestehet denn diese Läuterung? Um dieses bestimmt anzugeben, scheint Kant der zum Gebrauch schicklichste Probierstein folgender Satz zu seyn: ein jeder Kirchenglaube, so fern er blofs statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung vom Heidenthum. Das Heidenthum bestehet nehmlich darin, das Aeufserliche, d. i. das Aufserwesentliche der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung des Heidenthums kann so weit gehen, dafs die ganze Religion in einen blofsen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Gesetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) ist nehmlich, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heifst aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Wider diesen Schimpfnamen des Heidenthums verschlägt das nichts, dafs jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien. Denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, dafs sie Religionsstücke seyn sollen, ist das, was da macht, dafs eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

4. Von dem Punct alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies iſt der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectificirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluſs auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewuſstſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daſs der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Dieſe Gewalt veranlaſst nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloſse Abſonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften; von denen einige Glieder noch beſondere, nicht fürs groſse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu ſtiften, in der Meinung, durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretiſten ſind noch ſchlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion über-

haupt zum Grunde liegt, und weil sie im Grunde behaupten, dafs, da doch ein Kirchenglaube im Volk seyn müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung gut handhaben lasse. Dies ist ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, ganz richtig, auch sogar weise ist; denn der Regent, als solcher, bekümmert sich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen selbst, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, würde dieser Grundsatz die äusserste Geringschätzung der Religion verrathen. Denn es ist für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, dafs es gar nicht die Sache der Staatsregierung sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweisen. Folglich kann es nur die Absicht der Regierung seyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenksame und moralischgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, sanctioniren; weil es bei demselben gar keine dem Einflufs der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. Sie wird also

b. die biblische Orthodoxie sanctioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Ansehung welcher diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine

Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber die Regierung wird

c. den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht sanctioniren oder bestätigen; weil dieser die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muss rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll. Endlich kann die Regierung am wenigsten

d. den Mysticismus, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder sanctioniren; weil er gar nichts öffentliches ist, und sich also dem Einfluss der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. Der biblische Glaube ist ein Messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch- messianischen und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben. Dieser Kirchenglaube erzählt den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig, dass er von dem anhebt, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, dem Weltanfang (in der Genesis oder dem ersten Buch Mose). Er verfolgt aber auch diese Schicksale bis zu dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das letzte ist, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende ist ein Mensch zugegen gewesen. Es bietet sich aber bei

dieser Geschichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nehmlich gezeigt, dass die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieser Geschichte eine grosse Rolle spiele, welche Vorstellung den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung mehr schwächen als stärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser (dass ihnen ihre Kenntnisse von Gott sind mitgetheilt worden) sich gründen (denn diese Verfasser waren immer dem möglichen Irrthum ausgesetzte Menschen). Man muss vielmehr diesen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung seines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Menschen, die mit dem Wissenschaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft ist. Eben daher musste es auch, durch diese Einfalt, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluss haben (F. 103.).

10. Es giebt gewisse Kraftgenie's, welche so keck sind, dass sie wähnen, sie wären diesem Leitbande des Kirchenglaubens (der Bibel) schon entwachsen. Einige von ihnen schwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derselben schwärmen als Mystiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachsicht bedauern, wenn sie jenes grosse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachläsigt und leichtsinnigen Händen überlassen hätte. Man kann die Frage auf-

werfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? Mit andern Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hierbei vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist, weil es keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung des Glaubens an solche in der Bibel als übernatürlich aufgestellte Gegenstände und Thatsachen, als zur Seligkeit erforderlich, ist Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moralische Auslegung der Bibel ist die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Diese ist nehmlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangen, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das ist es, was das Volk zu wissen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Geschichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was dieser oder jener Mensch gelehrt hat) unterschieden ist. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zu. Dahingegen wird das Volk in seiner Absicht (die es haben soll) getäuscht, wenn es statt des moralischen (allein seligmachenden) Glaubens, den ein jeder fasst, einen Geschichtsglauben erhält, den

keiner aus dem Volk zu beweisen vermag; und kann dann mit Recht seinen Lehrer anklagen (F. 110.), s. Auslegung.

12. Was würde aber geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müsste? Dies ist eine biblisch-historische Frage, deren Beantwortung unser Vermögen der Wahrsagung übersteigt. Aber so viel ist gewiss, dass es der Weisheit der Regierung gemäss ist (als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung steht), dafür zu sorgen, dass die Bibel, bei allem Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit in Ansehen bleibe (F. 112.).

Muss also ein historischer Kirchenglaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder ist er ein blosses Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muss er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne diese Zukunft auch sei (R. 169. f.)? Wenn das historische Erkenntniss von einer Genugthuung für die Sünden der Menschen zum Kirchenglauben, ein gebesserter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser gebesserte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müssen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein historischer Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine stellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muss die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn diese ist das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktischen Glauben die Bedingung ist. Die Maxime des Wissens oder theoretischen

Glaubens aber, kann nur die Befeſtigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es iſt eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, daſs die Religion endlich von allen empiriſchen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Dieſe empiriſchen Bedingungen ſind Statuten, welche auf Geſchichte beruhen. Sie vereinigen vermittelſt eines Kirchenglaubens die Menſchen proviſoriſch zur Beförderung des Guten. Und ſo iſt es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, daſs ſie zuletzt über alle herrſche, damit Gott ſei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Menſch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wuſste mit Satzungen (die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrſamkeit zu verbinden. Ja, er machte ſogar die Philoſophie der Kirche dienſtbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt. Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Geſetzloſigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz, das er ſich ſelbſt vorſchreibt; aber er muſs es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen. Dieſer verbindet nehmlich alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbaren Weſen in einem Staate, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Geſetzen, die aus der Willkühr eines andern herflieſsen. Der rationale Theolog iſt der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

der auf innern Gesetzen beruht, d. i. auf solchen, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. In der Bibel findet sich das Christenthum, das ist, die sinnliche Vorstellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, so viel wir wissen, die schicklichste ist, ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Es ist aber aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erste kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere ist der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehren und Lebensvorschriften gelten sollten. — Nun ist es Pflicht, auch dieses Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und so läßt sichs hieraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verstanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen betrachten darf. Das heißt, man kann diese Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον), und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieser Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nehmlich die bloße Zulassung gewisser damals herrschenden an sich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden, damaligen Wahn zu verstoßen (z. B. den von den Besessenen); theils ein positives Verfahren, nehmlich, daß sich

die Apostel der Vorliebe eines Volks für seinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah) (F. 47.).

15. Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Princip der biblische Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen muss. Der erstere ist für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphilosophiren. Der letztere sieht mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beschuldigt daher den erstern, dass er durch seine Offenbarungslehren den Endzweck des Christenthums, der als innere Religion moralisch seyn muss, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), s. Auslegung.

16. Statutarische Dogmen können als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben muss, so kann er selbst nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden, weil er unter der Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber ist, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizule-

gen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo iſt eine ſolche rechtmäſsiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion iſt) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, daſs das Glauben an gewiſſe theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben iſt es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angeſehen, wo die, ſo ſich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als daſs die Lehre nicht unmöglich ſei. Zum Religionsglauben hingegen iſt Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (daſs ſie göttliche Sprüche ſind) nicht beurkundet werden kann. Denn, daſs Statuten göttlich ſind, müſste nun immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden, die aber nicht befugt iſt, ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde ſagen: daſs das Reich Gottes zu uns gekommen ſei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaſst hat (die wahre moraliſche Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube bloſs als Vehikel derſelben vorgeſtellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer ſolchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethiſchen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird alſo nicht behauptet, daſs man dem Kirchenglauben den Dienſt aufſagen ſolle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die ſtarken Geiſter zu ſpielen, ohne einmal zu wiſſen, worauf es ankömmt; auch nicht, daſs man ihn befehden ſolle. Es kann dem Kirchenglauben ſein nützlicher Einfluſs als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluſs auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moraliſchen) Religion abgenommen, und ſo Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion geſtiftet werden. Die Verſchiedenheit der ſtatutariſchen Glaubensarten ſollte hierbei kein Hinderniſs ſeyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Obſervanzen doch zum gemeinſchaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion auszulegen. Das Ziel aber iſt einſt, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nehmlich die eines freien Glaubens (ſ. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauſchen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube iſt es allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; denn die Religion iſt kein öffentlicher, ſondern ein innerer Zuſtand, folglich giebt es keine Geſchichte der Religion, ſondern nur eine Geſchichte des Kirchenglaubens. Dieſe Geſchichte beſteht darin, daſs man den Kirchenglauben, nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form, mit

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm, öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden. Und von da an schreitet sie auch nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung eines solchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus sehen, dass die Geschichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben seyn werde. Der Mensch ist nehmlich beständig geneigt, den Kirchenglauben, als Geschichtsglauben, oben an zu setzen. Der reine Religionsglaube aber giebt seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiss behaupten (R. 184.) s. Kirche 8.

Kant Religion. III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.
Dess. Streit der Facult. I. Abschn. III. Anhang. S. 44 — 127.

Kirchenwesen,

ecclesiae ratio. Das Kirchenwesen ist die Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, und muss von der Religion, als einer innern Gesinnung, sorgfältig unterschieden werden. Das Kirchenwesen stehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen ist ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht; das erstere hat den äussern Gottesdienst zum Gegenstand, der aus dem Volk seinen Ur-

fprung hat (es fei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienft zum Gegenftande, der aus der Vernunft entfpringt (und ftets Ueberzeugung feyn mufs). Das Kirchenwefen ift indeffen ein wahres Staatsbedürfnifs; denn die Mitglieder des Staats müffen fich auch als Unterthanen einer höchften unfichtbaren Macht betrachten, der fie zu huldigen fchuldig find, und die mit der bürgerlichen oft in einen fehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat alfo das negative Recht, den Einflufs der Lehrer auf das fichtbare, politifche gemeine Wefen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig feyn möchte, abzuhalten. Es ift ein Recht der Policei, zu hindern, dafs bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verfchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das pofitive Recht der Conftitutionalgefetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenwefen nach feinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienftliche Formen (*ritus*) vorzufchreiben oder zu befehlen. Diefes mufs gänzlich den Lehrern und Vorftehern, die es fich felbft gewählt hat, überlaffen bleiben. Dafs eine Kirche einen gewiffen Glauben, und welchen fie haben, oder dafs fie ihn unabänderlich erhalten müffe, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es ift unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, fich in das Innere der Kirche zu mifchen, und z. B. es nicht zuzulaffen, dafs fich die Kirche felbft reformiren dürfe; weil fie fich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fufs der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläfst. Der Monarch, der feine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er sich mischt, als Kenner, Vorsteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt versteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derselben, und kann sie also auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt ist sie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Gesetzgeber nicht etwas über das Volk beschliessen, was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann. Das Volk kann aber nicht beschliessen, es wolle in seinen den Glauben hetreffenden Einsichten, der Aufklärung, niemals weiter fortschreiten. Denn das Volk würde der Menschheit, die es in seiner eigenen Person achten soll, mithin dem höchsten Rechte desselben, entgegen handeln, wenn es beschliessen wollte, sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren. Also kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die stets nur das über das Volk beschliessen soll, was dasselbe selbst über sich beschliessen würde, wenn es hierin nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beschliessen, dass das Volk nie zu bessern Einsichten in seinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbesserten innern Einrichtung der Kirche gelangen solle. (K. 189. f.).

5. Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, sich in das Innere der Kirche zu mischen, so hat er auch nicht die Pflicht, die Kosten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt sich zu keinem Glauben, sondern nur das Volk,

nicht als Staatsbürger, sondern als diejenigen, die einen gewissen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verschiedenen Kirchen, oder Religionsgesellschaften im Staat, demselben nichts weiter an, als dass er nicht leidet, dass daraus Unruhen für den Staat entspringen, und dass Staatsbürger äusserlich sich von aller Kirchengemeinschaft lossagen, und in Ansehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zustande der Wilden leben (R. 190).

Klar,

clara, *claire*, ist eine Vorstellung, in der das Bewusstseyn zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht (C. 415 *), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menschen von einem Baum unterscheiden kann, so ist meine Vorstellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich schliesse vielleicht nur, dass das eine Ding ein Mensch, das andere ein Baum ist. Nur dann, wenn ich mir bewusst bin, dass ich seinen Kopf, seinen Rumpf, seine Aerme und Beine sehe, ist meine Vorstellung von dem Menschen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), sagt Kant noch: bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar. Aber das ist falsch, s. Klarheit.

Klarheit,

cognitio clara, *connoissance claire*. Das Bewusstseyn seiner Vorstellung, welches zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Dies ist die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntniss. Kants Erklärung derselben in der Anthropologie und Logik (L. 41) ist also falsch, und nach einer Vorstellung, die er sonst

von der Klarheit hatte. Kant selbst verwirft diese Vorstellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heißt: Klarheit ist das Bewußtseyn seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit ist aber nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseyns muß selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen seyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nehmlich in der Verbindung dunkeler Vorstellungen gar keinen Unterschied machen, wenn gar kein Bewußtseyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieses bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verstand unterscheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterschied zwischen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweise, daß er nicht klare, sondern dunkele Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewußtseyns, der mit diesen Begriffen verknüpft ist, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verstand diese Begriffe von einander unterscheidet (C. 414. * f.).

2. Reicht also das Bewußtseyn zur Unterscheidung zweier Vorstellungen von einander zu, aber nicht zum Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen beiden Vorstellungen, so müssen die Vorstellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünstler hat im Phantasiren nur dunkele Vorstellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er sie wohl unterscheidet, indem er sie nicht verwechselt und fehl greift (C. 415. *). Die Klarheit ist eine Vollkommenheit unserer Vorstellungen, welche wir auch das Licht derselben nennen. Sie ist aber entweder aesthetisch oder logisch. Die aesthetische Klarheit ist die Klarheit in der Anschauung; die logische

Klarheit ist die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erstere gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterscheidet sich die Klarheit dadurch, dass diese bloss ein Bewusstseyn ist, die zum Bewusstseyn des Unterschiedes zureicht, jene aber ein Bewusstseyn, in der nicht bloss Bewusstseyn, sondern auch Klarheit des Unterschiedes ist, so dass auch die Zusammensetzung in den Vorstellungen klar ist, oder man noch Bewusstseyn des Unterschiedes in den Unterschieden hat (A. 20), s. Deutlichkeit.

Klebrigkeit,

viscositas, *tenacité*. Die Beschaffenheit der Materie, dass sie in minderm Grade starr ist. Ein Cörper also, dessen Theile durch eine kleine Kraft an einander verschoben werden können, ist klebrig (N. 89).

Klugheit,

prudentia, *prudence*. Die Geschicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unsern Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zusammenstimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweisung dazu ist die Lehre der Klugheit. Was unserer freien Willkühr diese Zwecke aufgiebt, ist die psychologische Beschaffenheit des Menschen, das ist, die Beschaffenheiten desselben, die bloss aus der Erfahrung erkannt werden können, nehmlich seine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb u. s. w. Die Bedingungen, unter

welchen alſo die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, ſind empiriſch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heiſst, ſie gebietet hier nicht, wie dieſe Triebe befriedigt werden ſollen, denn es iſt hier die Rede nicht von der Beſtimmung der freien Willkühr durch Geſetze der Vernunft *a priori*, ſondern durch Naturtriebe bei einem Weſen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empiriſchen Geſetze, die Forderungen der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, die aus den Naturtrieben entſpringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unſern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns ſelbſt und unſre Art zu erhalten, und dies auf unſere eigene Glückſeligkeit zu beziehen, heiſsen p r a g m a t i ſ c h e Geſetze des freien Verhaltens, ſie heiſsen auch I m p e r a t i v e n d e r K l u g h e i t, (ſ. G e ſ c h i c k l i c h k e i t, 6. 9. und G e b o t, 3.), K l u g h e i t s r e g e l n, V o r ſ c h r i f t e n d e r K l u g h e i t, oder M a x i m e n d e r S e l b ſ t l i e b e. Sie unterſcheiden ſich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktiſchen Geſetzen *a priori*, welche p r a k t i ſ c h e Geſetze des freien Verhaltens, auch I m p e r a t i v e n d e r S i t t l i c h k e i t, G e ſ e t z e d e r S i t t l i c h k e i t, oder M o r a l g e ſ e t z e heiſsen, dadurch, daſs jene nur R a t h ſ c h l ä g e geben, dieſe aber g e b i e t e n; daſs jene nur h y p o t h e t i ſ c h, d. i. unter der Vorausſetzung, daſs wenn wir unſre Bedürfniſſe befriedigen wollen, und dieſes zu unſerer Glückſeligkeit tauglich finden, Vorſchriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten, dieſe aber k a t e g o r i ſ c h, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenſtand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 828. P. 64.).

2. Die Klugheitslehre oder P o l i t i k als eine

Theorie der Maximen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen (Z. 72), giebt also zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche bestimmen, was zur Glückseligkeit dient, und wie die sinnlichen Zwecke zu dieser Vernunftidee zu vereinigen sind;

b. Regeln, welche bestimmen, was für Mittel anzuwenden, wie sie zu vereinigen und zu gebrauchen sind, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im ersten kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engsten Verstande, ist die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlseyn, oder die Einsicht, alle seine Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Diese Klugheit ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug ist, nicht aber privatklug, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. *).

4. In der Anthropologie (A. 127) sagt Kant: Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut; hat er dabei zugleich Witz, so heisst er klug. In Geschäften, heisst aber, im Umgang mit Menschen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Besondern das Allgemeine

auszudenken), so findet er in seinem Umgange mit Menschen immer etwas zu seinem Vortheil zu benutzen, und findet so in allen seinen Geschäften diese Identität, welches dann macht, dass man ihn klug nennt. Wenn man Jemanden auf seine Schwänke erwiedert: ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für, ihr scherzt, oder ihr seid nicht gescheut. Ein gescheuter Mensch, sagt K. (A. 138 *), ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Wer nehmlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloset ist, der wird seine Urtheilskraft auch in Geschäften zeigen. Die Natur kann also allein einen Menschen gescheut machen. Erfahrung, aber kann ihn klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt machen. Gescheut zu seyn, dazu gehört nehmlich nur gemeiner und gesunder Verstand, aber alles richtig auf seinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört schon Witz und Scharfsinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich sind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit so viel künstlicher Verstandesgebrauch nöthig seyn, als zur Privatklugheit. Man sieht hieraus, dass K. in der Anthropologie das Wort Klugheit eigentlich in einer theoretischen Bedeutung, nehmlich für künstlichen Verstandesgebrauch, nimmt, in seinen kritischen Schriften aber in praktischer Bedeutung, für pragmatischen Verstandesgebrauch. Und so heisst gescheut seyn auch, im theoretischen Sinn, der kunstlose Verstandesgebrauch, und im praktischen Sinn, der weltkluge Verstandesgebrauch, der aber doch die Verschlagenheit, d. i. die Kunst Andere zu betrügen, nicht ausschliesst, und in so fern diese Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verstandesgebrauch aber doch nicht, gemein ist.

5. Was wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, wenn dieser Vortheil auf das ganze Daseyn erstreckt, d. i. auf Glückseligkeit bezogen werden soll. Es erfordert also viel Klugheit dies einzusehen, wenn die praktischen darauf gestimmten Regeln, durch geschickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepaſst werden sollen (P. 64). Welch ein Unterschied aber ist in der Beurtheilung unserer Handlungen, wenn wir sie bloſs nach der Klugheit, und wenn wir sie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man sich, nach der Uebertretung der erstern, bloſs über seine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, seiner Unsittlichkeit wegen, sich selbst verachtet; und wie sehr sich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des sittlichen Gesetzes willen unterscheiden, findet man im Art. Exposition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) sagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falsch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zusammen bestehen kann, so giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch beides durchaus vereinigt seyn, so ist es absurd, daſs eine Mishelligkeit zwischen der Moral und Politik statt finden soll. Dann ist also die Frage, wie dieser Streit auszugleichen sei, nichtig, und läſst sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! sehr häufig

widerspricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unser Vortheil oft sehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik,

ist über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit ist durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Dass die Klugheit übrigens eine Art der Geschicklichkeit sei, findet man im Art. Geschicklichkeit.

7. Die Klugheit ist die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft ist, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, so können beide leicht mit einander verwechselt werden. Aber sie unterscheiden sich beide sehr durch den Zweck von einander, welchen sie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit ist, dass sich die natürlichen Neigungen nicht einander selbst aufreiben, sondern zur Bewirkung der Glückseligkeit zusammen stimmen; der Zweck der Moralität aber ist sie selbst, denn sie ist nicht ein Mittel wozu, sie bezähmt die Neigungen bloss darum, weil sie nur nach Maximen befriedigt werden sollen, die als allgemeine Gesetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, sondern an sich gut ist, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat also eine solche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, dass die Neigungen, der grösstmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeste und dauerhafteste befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, sondern erlaubt

ſie nur, doch unter der Bedingung, daſs die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Geſetzes willen ſtets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerſtreit ſind (R. 70.).

Klüglich,

prudenter, *prudemment*. Ein Adverbium, welches ſo viel heiſst, als mit Klugheit. So kann man fragen: iſt es klüglich, ein falſches Verſprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmäſsigkeit dieſer Handlung ſehr verſchieden iſt. Die Antwort würde ſeyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt ſeyn, auf dieſe Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu ſehen ſind, ſo iſt es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer ſolchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit ſicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern ſo angeſehen werden ſollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen dieſe Maxime zum Grunde liegt, wenigſtens durch ſie zu leiden. Und ſo iſt es klüglicher, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein ſo geſtellt, iſt dieſe Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, ſ. Klugheit. Sollte ſie eine Maxime der Moralität ſeyn, d. i. ein Sittengeſetz, oder ein Princip der Pflicht, ſo müſste ich nicht meinen Vortheil, ſondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengeſetzen zu handeln, dabei zur Abſicht haben. Denn die Maxime, ein Verſprechen zu thun, in der Abſicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime ſeyn, weil es bei der Allgemeinheit derſelben kein Verſprechen geben

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und ſo ſehen wir, daſs es manchmal ſehr vortheilhaft ſeyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich ſicherer iſt, bei ihr zu bleiben, aber daſs es ſtets Pflicht iſt, nach derſelben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

Klümpchen,

ſ. 2. Atomus und Atomiſtik.

Knauſerei.

Knickerei, ſchimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *léſine*, *ladrerie*, *meſquinerie*. Der karge Geitz, wenn er ſchimpflich iſt. Der Geitz iſt das Laſter, welches das Princip hat, nur zu beſitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz iſt der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man beſitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieſer karge Geitz iſt endlich ſchimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch ſelbſt dann ausſchlieſst, wenn es ſchimpflich iſt, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch deſſen, was man beſitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man ſeine Pflichten gegen andere vernachläſſigt. Sind dieſe Pflichten Rechtspflichten, ſo kann man zur Erfüllung derſelben gezwungen werden, und da findet alſo keine Knauſerei ſtatt. Folglich kann die Knauſerei bloſs Vernachläſſigung der Liebespflichten gegen Andere ſeyn, in der Abſicht, das zu erhalten, was man beſitzt, (F. 88.).

Knickerei,

ſ. Knauſerei.

Können,

posse, *pouvoir*. Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, s. Möglichkeit. So heisst: ich kann denken, es ist mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweisen kann (P. 187).

Körper,

s. Cörper.

Körperlehre,

Physik, *Physica*, *Physique*. Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre ist die Lehre von allen Dingen, in so fern sie Gegenstände unserer Sinne sind, mithin auch in der Erfahrung seyn können. Der eine Haupttheil dieser bestimmten Naturdinge sind die Gegenstände äusserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken können. Diese Gegenstände sind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heissen Körper, und die Beschaffenheit dieser Körper ist der Gegenstand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heisst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte seyn: jene ist die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beschaffenheiten der Körper; diese handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erstere ist nur vermittelst der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anschauung *a priori* beruhet, die dem Begriffe correspondiret (s. Anschauung), Vernunfterkenntniss durch Anschauung ist aber Mathematik (N. IX. X.).

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieselbe Naturwissenschaft werden. Denn Wissenschaft ist eine systematische Erkenntniss aus Principien. Dies ist aber nur möglich, wenn die Erkenntniss *a priori* ist, denn diese allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* in der Körperlehre auf Anschauung beruht, so kann sie nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber diese Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe vorangeschickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muss folglich der Körperlehre eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geschäft der Philosophie ist, die aus blossen Begriffen erkennt. Die Philosophie bedient sich aber hierzu keiner besondern Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten (durch Abstraction gedachten), ob zwar an sich empirischen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie selbst antrifft. Sie bezieht aber diesen Begriff auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur wesentlich anhängenden Gesetzen; und diess giebt eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur oder metaphysische Körperlehre. Diese Wissenschaft ist also ein Zweig der gesammten Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nehmlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebner Gegenstände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung physisch oder immanent ist, so entsteht eine solche Naturerkenntniss *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Diese immanente Physiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo, wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenſtänden der Natur, die es nur giebt, ſind nun die der äuſsern Sinne. Der Inbegriff dieſer Gegenſtände iſt die körperliche Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heiſst Phyſik oder Körperlehre, aber weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniſs *a priori* enthalten ſoll, rationale Phyſik (*phyſica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Phyſik, die mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt, iſt alſo von dieſer, welche mehr Philoſophie als Mathematik iſt, noch unterſchieden, und heiſst allgemeine Phyſik (*phyſica generalis*). Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig in Anſehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkenntniſſes überhaupt. In Ermangelung einer ſolchen Metaphyſik der Natur haben ſelbſt Mathematiker die Naturlehre mit Hypotheſen beläſtigt. Kant hat eine ſolche Metaphyſik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII.).

Kosmologie,

rationale Kosmologie, transſcendentale Welterkenntniſs. *Cosmologia*, *Cosmologie*. Die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) iſt (C. 391.). Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als ſolche

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntnisse aufstellt, welche aus der Vernunft entspringen, wenn wir die Vorstellung von einem absoluten Ganzen aller Erscheinungen für einen Verstandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenstand in der Erfahrung, die Welt, correspondirt, eine ächte Wissenschaft. Sie ist dann ein Zweig der Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nehmlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung hyperphysisch oder transscendent ist, so entsteht eine vermeintliche Erkenntniss des Inbegriffs aller Erscheinungen als eines existirenden absoluten Ganzen. Diese rationale Naturbetrachtung geht nehmlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, nehmlich zu einem absoluten Ganzen, ausserhalb dessen Gränzen es weiter keine Naturgegenstände mehr giebt. Diese transscendente Physiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung zu einem solchen absoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Wesen ausser derselben, und ist daher eine Physiologie der gesammten Natur, d. i. eine transscendentale Welterkenntniss (C. 874), s. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geschrieben (*Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via sternitur: Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1737. 4.). Er hat aber in dieser Kosmologie viel von dem, was zur metaphysischen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer

transscendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

Kosmologisch,

cosmologicus, *cosmologique*. So heisst alles, was zur Welt, als solcher, gehört, s. Welt. Kosmologischer Beweis für das Daseyn Gottes, s. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologische Ideen, Weltbegriffe, sind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein absolutes Ganzes vorstellen, s. Vernunftbegriff.

Kosmotheologie,

s. Cosmotheologie.

Kraft,

vis, *force*. Ein allgemeiner Name alles dessen, was ein Grund ist, auf dem die Hervorbringung einer Bestimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verstandesbegriffe, und ein solcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht ursprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verstandes, oder eine Prädicabilie, nehmlich die der Kategorie Ursache, ist auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abstraction von seinem Schema erklärt, und so bekommen wir nur den logischen Begriff desselben. Der Begriff der Kraft entspringt nehmlich aus dem reinen Verstande, wenn wir uns eine Substanz denken, welche als Ursache Wirkungen hervorbringt. Diese ganze Verknüpfung von Begriffen sowohl, als auch die Begriffe selbst, geschieht durch die Kategorie der

Caufalität, und die Begriffe felbft find Kategorien. Es ift alfo kein Uract des reinen Verftandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Urfache ohne den Zeitbegriff denken, fo ift fie blofs der logifche Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, fo denken wir uns blofs den logifchen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Beftimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logifche Wirkungen, welche ftets logifche Accidenzen find), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Subftanz ohne Zeitbegriff, oder logifchen Subftanz) haben. Folglich ift das, was den Grund der Beftimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht blofs logifch, gedacht, die Subftanz. Die Subftanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. *).

2. Der Begriff der Kraft kann alfo auch durch den Namen der metaphyfifchen Kategorien erklärt werden, und hiernach ift Kraft: die Caufalität einer Subftanz. Alle Wirkungen, die fich hervorthun, müffen einen Grund haben, eine Urfache, die fie hervorbringt; nun find diefe Wirkungen nichts anders als Beftimmungen eines Dinges, die demfelben als Accidenzen inhäriren; folglich ift der Grund diefer Accidenzen zuletzt immer in dem zu fuchen, was nicht Accidenz ift, d. h. in der Subftanz (C. 676).

3. Die Caufalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nehmlich das Verhältnifs des Subjects der Caufalität zur Wirkung, f. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn diefer ift der Begriff von dem Verhältnifs des Subjects der Caufalität oder der Subftanz zu dem Accidenz, in fo fern fie den Grund derfelben enthält (E. 73. *)). Die Kraft ift alfo

der in dem Subject der Caufalität, der Subftanz, liegende Grund der Möglichkeit feines Verhältniffes zur Wirkung oder der Handlung (C. 249. M. I, 293.).

4. Man mufs daher nicht fagen: das Ding (die Subftanz) ift eine Kraft, fondern die Subftanz hat eine Kraft. Denn der Satz: die Subftanz ift eine Kraft, ift ein allen ontologifchen Begriffen widerftreitender und in feinen Folgen der Metaphyfik fehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Subftanz im Grunde ganz verloren, nehmlich der des Subjects der Inhärenz, ftatt deffen alsdann der des Subjects der Dependenz gefetzt, und fo die Subftanz mit der Urfache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechfelt wird. So wollte es eben Spinoza haben, welcher die allgemeine Abhängigkeit (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urwefen, als ihrer gemeinfchaftlichen Urfache, für einerlei hielt mit einer folchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urwefen, dafs fie nicht von demfelben getrennt und für fich exiftiren können. Er machte alfo jene allgemein wirkende Kraft felbft zur Subftanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Subftanz hat wohl ein Verhältnifs zu ihren Accidenzen als Subject, allein es ift doch eigentlich kein folches Verhältnifs, wie etwa das der Urfache zu ihrer Wirkung, f. Accidenz, 7. Am wenigften aber find beide Verhältniffe einerlei. Die Kraft ift nehmlich nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält; denn das ift die Subftanz, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Subftanz heifst die Inhärenz. Die Kraft ift das Verhältnifs der Subftanz zu Accidenzen, dafs fie den Grund der Möglichkeit derfelben enthält; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Subftanz, fondern durch die Subftanz, vermittelft ihrer Kraft, heifst die De-

pendenz. Eigentlich ist alſo die Inhärenz kein Verhältniſs, ſondern nur das, was ein Verhältniſs der Subſtanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73.*)).

5. Verknüpft man mit dem Verhältniſs des Subjects zu einem Prädicat, in ſo fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieſes Prädicats enthält, die Vorſtellung der Zeit, ſo daſs der Grund im Subject eher iſt, als die Beſtimmung, die ſeine Folge iſt, ſo erhält man den Begriff der Kraft ſo, wie er zur Erkenntniſs der Naturgegenſtände tauglich iſt. Hiernach kann man die Kraft auch durch phyſiſche Urſache erklären. Phyſiſch iſt nehmlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenſtänden der äuſsern Sinne gehört. Wir nennen alſo eine ſolche Urſache, welche Accidenzen (reale Beſtimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine phyſiſche Urſache. So liegt in dem Feuer (einer Subſtanz) die phyſiſche Urſache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir ſagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Aſche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heiſst, in ihr (als einer Subſtanz) liegt eine phyſiſche Urſache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmeſtoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So ſagen wir, daſs unſere Hand Kraft anwende, um Cörper zu bewegen; wir ſchreiben dem auf einen andern ſtoſsenden Cörper eine Kraft zu, und nennen die phyſiſche Urſache der Schwere, oder das, was die Cörper fallen macht, die phyſiſche Urſache der Cohäſion, oder das, was der Trennung der Theile widerſteht, u. ſ. w. eine Kraft, die nicht eine Subſtanz iſt, ſondern ſich in irgend einer Subſtanz, als ein Accidenz derſelben, befinden muſs (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verſtandesbegriffe keine Erkenntniſs von Gegenſtänden ver-

schaffen können, wofern wir ihnen nicht eine sinnliche Anschauung zum Grunde legen: so hilft es auch nicht zur Erkenntniss des Grundes einer Wirkung, dass wir uns bloss eine Kraft denken, welche diese Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als dass die Wirkung einen Grund habe, aber wir wissen darum noch nicht, welches dieser Grund sei. Wir müssen also eine sinnliche Anschauung haben, wenn wir nicht den blossen leeren Begriff der Kraft denken, sondern durch diesen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen also, dass ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anschauen, das wir als den Grund entweder seiner eigenen, oder anderer Dinge, Zustände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den besondern Bestimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetischer Ordnung beifügen.

7. Anziehende Kraft, Anziehungskraft, s. Anziehungskraft und Attraction.

8. Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft, s. Elasticität.

9. Bewegende Kraft, *vis motrix*, *force motrice*. So nennt man die Ursache einer Bewegung (N. 33.). Ein Cörper hat eine bewegende Kraft, heisst also, er enthält die Ursache der Bewegungen, die er, wie man sieht, hervorbringt. Wenn ein Cörper drückt, so wirkt ebenfalls seine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein seyn, so dass man sie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Cörper auf einem Tische steht. Die bewegende Kraft ist entweder eine dynamische,

d. i. eine ſolche, die der Materie weſentlich iſt, und wodurch ſie den Raum, den ſie einnimmt, erfüllt; oder eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, die der Materie zufällig zukömmt, und die ſie dadurch hat, daſs ſie ſelbſt in Bewegung iſt.

a. Dynamiſche bewegende Kraft. Daſs die Materie der Cörper den Raum, nicht durch ihr bloſses Daſeyn, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewieſen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), daſs, wenn man dem Cörper eine weſentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man gewiſſermaſsen den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Scholaſtiker bedienten, wenn ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigifaciens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloſs eine bewegende Kraft bei, durch welche ſie den Raum erfülle, ſondern er zeigt die Realität ſeines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anſchauung an dem Widerſtande, welchen die Materie dem Cörper entgegenſetzt, welcher vermittelſt der Bewegung in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerſtand die Bewegung des eindringenden Cörpers vernichtet, ſo muſs ſie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengeſetzten Richtung wirkende Kraft haben, ſ. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man ſollte die Kraft eines Cörpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man alſo ſage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Beſtrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiſse. Die Bewegung ſei nur das äuſsere Phänomen (die Erſcheinung) des Zuſtandes des Cörpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet ſei zu wirken, erſt wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis iſt aber nicht richtig. Denn er gründet ſich auf die Leibnitziſche Vorſtellung, daſs die wahre Erkenntniſs in der Erkenntniſs der Dinge an ſich beſtehe, und nicht in der Erkenntniſs ihres Zuſtandes in der Erſcheinung, oder der Phänomene ihres Zuſtandes. Die Bewegung iſt zwar ein äuſseres Phänomen des Zuſtandes des Cörpers, allein der ganze Zuſtand des Cörpers und der Cörper ſelbſt ſind Phänomene, alle Wirkungen ſind Phänomene, und ſo iſt es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil ſie ein Phänomen iſt. Es iſt daher auch falſch, daſs man noch viel weniger von den Cörpern, die im Ruheſtande wirken, ſagen ſolle, daſs ſie eine Beſtrebung haben zu wirken. Wenn ein Cörper in Bewegung iſt, ſo wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerſtand findet. Allein ſo bald er Widerſtand findet, wirkt er ſo lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden iſt, erſt in dieſem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Cörper in Ruhe iſt, ſo wirkt er mit der ganzen Kraft ſeiner Schwere auf den Cörper, der ihn unterſtützt, weil allerdings der unterſtützende Cörper dieſer ganzen Kraft widerſtehet und ſie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerſtandes fehlte, ſo würde

der drückende Cörper mit diesem Moment in den Raum des widerstehenden Cörpers eindringen, und mit dieser Kraft bewegt er sich alsdann Im Anfangsaugenblick dieser Bewegung kann sie also wohl die Bestrebung einzudringen heissen. Diese Bestrebung geschieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Cörper drückt, weil, sobald der Widerstand aufhört, er auch mit dieser ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muss also dem unterstützenden Cörper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Cörpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir sehen also hieraus, dass alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir schauen diese Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem diese sich nicht ohne einen bedeutenden Widerstand auf einen kleinern Raum einschränken läfst. Zu einem auf Anschauung der Raumeserfüllung durch Materie gegründeten Begriff derselben ist es also durchaus nothwendig, dass die Materie eine Kraft habe, durch welche sie dem Eindringen in den Raum, den sie erfüllt, widerstehe, und durch welche sie also den Raum erfülle. An dieser Kraft haben wir also ein erstes Datum, oder das erste Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anschauung darzustellen. Dieses Datum läfst sich freilich nicht weiter erklären, denn diese Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beschaffenheit unsers Verstandes nach fragen wir, was ist nun die Substanz, deren Accidenz diese Kraft ist, der diese Kraft inhärirt? Da wir aber alle Substanzen nur in ihren Accidenzen kennen, so sind wir hier an der Grenze unsers Erkennens. Wenn wir aber auch diese Kraft nicht weiter erklären können, so ist sie darum doch nicht ein Hirngespinst, wie die erdichteten Kräfte der Scholastiker, sondern zeigt ihre Wirklichkeit genugsam in dem Widerstande (N. 34.).

d. Es lassen sich aber nur zwei bewegende Kräfte der Materie denken, nehmlich

α. diejenige, von der wir so eben geredet haben. Man kann sie die Zurückstoſsungskraft der Materie nennen, durch sie kann die Materie Ursache seyn, andere Materien von sich zu entfernen;

β. läſst sich auch eine Anziehungskraft der Materie denken, s. Anziehungskraft und Bewegung, VII. (N. 35.).

e. K. beweiset (N. 36.), daſs die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nehmlich gesehen, daſs eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine solche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widerstehet. Nun ist diese bewegende Kraft eine zurückstoſsende Kraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückstoſsende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoſsung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muſs aber eine gröſsere gedacht werden können, denn eine absolut gröſste ist unmöglich, weil diese in einer endlichen Zeit (weil sie unendlich groſs ist) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muſs aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die absolut kleinste würde die seyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu sich selbst eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil sie unendlich klein ist) keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Also muſs

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der absolut gröſste oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl gröſsere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft so einschränkt, daſs die Materie, in deren Theilen sie wirksam ist, sich nicht so weit ausdehnen kann, als sie sich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniſs da wäre, das ihr entgegen wirkte, ist eine zusammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine gröſsere bewegende Kraft gefunden werden, und diese der erstern auch entgegen wirken kann, wodurch sie alsdenn den Raum derselben verengen würde: so muſs auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt also ihren Raum durch eine absolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloſs mathematische Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daſs die Materie selbst gar keiner Zusammendrückung fähig sei (den Raum durch eine absolute Kraft erfülle), setzt keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraus, sondern nimmt an, daſs die Materie leere Räume in sich enthält, mithin als Materie allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit widerstehe. Der dynamische Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daſs die Materie allerdings einer Zusammendrückung fähig sei, aber ihr Widerstand mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wachse (und sie also den Raum durch eine relative Kraft erfülle), setzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren physischen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der specifischen

Verschiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber diese bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maaſs von einer gegebnen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: so muſs die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichheit angesehen werden (N. 41.).

h. Daſs die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nehmlich eine Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebst dem Beweise dieser Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant ist weder durch bloſse Anziehungskraft, noch durch bloſse Zurückstoſsung, Materie möglich. Von der letztern ist es im Art. Anziehungskraft bewiesen worden; von der erstern soll es hier bewiesen werden. Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere Materie treibt, sich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, so sind diese Theile vermittelst dieser Anziehungskraft bestrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengesetzt ist, ist die zurückstoſsende Kraft der Materie. Also würden alle Tkeile der Materie sich ohne Hinderniſs einander nähern, wenn es keine Zurückstoſsungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden sich also so lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punct zusammen-

fliefsen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine gröfsere Annäherung durch Anziehung möglich feyn follte, weil keine zurückftofsende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie feyn. Demnach ift eine folche Materie, deren Theile blofs anziehende und nicht auch zurückftofsende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So ift alfo jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückftofsung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweifen. Dies war nöthig, um zu fehen, was jede, allein genommen, zur Darftellung einer Materie leiften könnte. Es zeigt fich nun, dafs, fowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypothefe von der mathematifchen Erfüllung des Raums, als auch wenn man blofs eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demfelben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch diefe richtige Vorftellung von der Materie, dafs alles, was nicht blofs Beftimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ift, als bewegende Kraft angefehen werden müffe, wird das fogenannte Solide oder die abfolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwiffenfchaft erwiefen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer fich felbft mifsverftehenden Metaphyfik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne fie unmöglich ift. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verfchiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 81.).

m. Der Begriff der Materie wird alſo auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie ſind Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn ſie zu einem Begriffe, von dem es erweislich iſt, daſs er ein Grundbegriff ſei, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoſsungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieſer Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältniſſe denken, welche ſie untereinander haben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; aber man darf ſich darum doch nicht anmaaſsen, eins dieſer Verhältniſſe als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältniſſes ſolcher Grundkräfte nicht völlig gewiſs ſeyn kann. Die mathematiſch - mechaniſche Erklärungsart hat hierin über die metaphyſiſch dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine groſse ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume zwiſchen den Theilchen der Materie läſst ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zur Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Matrrie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren (in der Anſchauung als möglich darzuſtellen). Aber jenen Vortheil büſset dagegen eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein. Denn ſie legt erſtlich einen leeren Begriff (den der abſoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewieſen werden kann)

zum Grunde; zweitens muſs ſie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechaniſche bewegende Kraft. Daſs die Materie noch auſser den bewegenden Kräften, die ihr weſentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamiſche nennen, wirkt bloſs die Erfüllung eines gewiſſen Raums, und die Materie darf bei derſelben nicht ſelbſt als bewegt angeſehen werden (N. 106.). Die mechaniſche bewegende Kraft hingegen iſt die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie. Daſs aber dieſe mechaniſch bewegende Kraft die dynamiſch bewegenden Kräfte vorausſetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heiſst, die Menge der Materie beſtimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterſchied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Subſtanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft beſtimmen, ſo daſs, wenn die Geſchwindigkeit bekannt iſt, dadurch auch die Menge der Subſtanz bekannt iſt. Dies beruht darauf, daſs der Begriff der Subſtanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume iſt, ſ. Subſtanz. In dieſer Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, ſonſt wäre es nicht die Subſtanz, folglich kann es keine andere Gröſse haben, als die Menge des Gleichartigen auſserhalb einander.

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, so kann die Quantität der Substanz an einer Materie nur durch die Grösse der eigenen Bewegung derselben geschätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung geschieht nun vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamisch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Geschwindigkeit, welche ein bewegter Cörper durch die Sollicitation oder das Bestreben sich zu bewegen in einem andern Cörper hervorbringt, sofern sie in gleichem Verhältniss mit der Zeit wachsen kann, heisst das Moment der Acceleration; Sollicitation ist nehmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, s. Beschleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ist eine Flächenkraft (s. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, und geschieht daher jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem andern Cörper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn (weil die Producte der Masse in die Geschwindigkeit einander gleich seyn müssen). Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine solche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) geschieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit; denn

ſie iſt der dem Cörper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muſs, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muſs) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expanſive Kraft, ſ. Elaſticität.

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoſsungskraft, vermittelſt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoſsungskraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive.* Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maaſses der Kräfte *) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

*) Leibnitz behauptete nehmlich, die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgingen, verhielten ſich wie $MC^2 : mc^2$, und das Maaſs der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.

lebendige Kraft, eine solche, die mit wirklicher Bewegung verbunden ist (*vim cum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur strebe, Bewegung hervorzubringen, ob sie gleich in der That keine erzeuge (*sollicitatio ad motum*). Es ist hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden seyn, heissen sollen, die Kraft sei nur dann lebendig, wenn sie wirklich Bewegung hervorbringe, oder selbst dann, wenn sie auch nicht wirke, sondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was sie in Bewegung setzen könne. Johann Bernoulli erklärte sich für das letztere. — K. verwirft den Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechanisch, d. i. solche sind, welche die Cörper dadurch haben, dass sie selbst von andern Cörpern in diese Bewegung gesetzt worden sind, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. sie wirklich in Bewegung seyn) oder unendlich klein seyn (d. h. blosse Bestrebung zur Bewegung, Sollicitation, und sie wirklich nicht in Bewegung seyn).

b. K. hat schon im Jahr 1746 das Leibnitzische Maass der Kräfte, als unstatthaft nach mathematischer Betrachtung, verworfen; allein er suchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphysischer Betrachtung, als das wahre Kräftenmaass der Natur einzuführen. Seine Resultate, welche er in dieser sehr scharfsinnigen Untersuchung, die er in seinem zwanzigsten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen sich aber zum Theil auf falsche Voraussetzungen, nehmlich auf die dogmatische Vorstellung, dass der Verstand uns die Gegenstände der Sinne

vorstelle, wie sie an sich selbst, unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen, beschaffen sind, die Sinne aber vermittelst der sinnlichen Vorstellung des Raums (welcher nichts anders als das Coexistiren der Dinge sei) Verwirrung in unsere Erkenntnis bringen. Kästner erwähnt (Höh. Mech. III. Abschn. §. 203. S. 566. ff.) diese Schrift nicht, wahrscheinlich, weil die Sache in derselben aus metaphysischen Gründen untersucht worden ist. Allein das zweite Hauptstück derselben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitzische Kräftenmaass aus ganz richtigen mathematischen Gründen verworfen wird. Gehler führt diese Kantische Schrift eben so wenig an (s. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heisst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Cörper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zustand der Streitsache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitzischen Seite standen die grossen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I. p. 130. sqq.*), Johann Bernoulli (*Discours sur le mouvement, in Opp. T. III. num.* 135. ingl. *De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lips.* 1735. *Mens. Maj. p.* 210. und *Opp. T. III. num.* 145), Leibnitz (*Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum etc. in Act. Erud. Lips.* 1686. *Mens. Mart. p.* 161. *sqq.* und *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lips.* 1695. *Mens. Apr. p.* 145. *sq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

Amst. 1716. 4). Dagegen ist die Cartesianische *) Ausmessung, welche diejenige ist, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieser Schrift damals die Leibnitzische, von einer metaphysischen Seite betrachtet, unter gewissen Einschränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diss. sur l'estimation et la mésure des forces motrices des corps*, *Paris*, 1741), Jurin (*Principia dynamica*, *Philos. Transact. n.* 476. und 479.), Desaguliers (*Course of exp. phil. Lond.* 1745. 4. *Vol. I.*), Maclaurin (*Acc. of Sir Is. Newton's phil. Disc. B. II, Ch.* 2.), Heinsius (*Diss. de vir. motr. praes. Hausen Lips.* 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitzianer hatten aber den Anschein der Erfahrung auf ihrer Seite, und diesen Dienst hatten ihnen s'Gravesande (*Physices Elem. math. L. I. C.* 22. *S.* 460.) und Musschenbroek (*Introd. ad philos. natur. F. I.* §. 272. *sqq.*) geleistet (S. I, 14. ff.).

d. Im ersten Hauptstück handelt nun K. von der Kraft der Cörper überhaupt, und liefert in demselben die auf dem Titel angeführten metaphysischen Betrachtungen. Allein diese Betrachtungen sind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in so fern man sich aus denselben überzeugen kann, dass K. ehemals so dogmatisch philosophirte, als irgend ein Philosoph, und dass er das Leibnitzische System sehr wohl durchdacht hatte. Jeder Cörper, sagt K. in diesem Hauptstück, hat eine wesentliche Kraft. Dies

*) Weil die Grösse der Bewegung durch das Product der Masse M in die Geschwindigkeit C, oder durch MC (M multiplicirt mit C) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, so, sagt Descartes, verhalten sich die Kräfte zweier Massen M und m, die mit den Geschwindigkeiten C und c fortgehen, wie MC : mc, und das Maass aller mechanischen Kräfte sei also MC. Leibnitz sagt, dies sei nur das Maass der todten Kraft.

hat Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, zuerst gelehrt (*est aliquid praeter extensionem imo extensione prius*). Diese wesentliche Kraft soll dem Cörper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man sieht, die dynamisch wirkende Kraft). Leibnitz nannte sie überhaupt die wirkende Kraft, und so sollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. stellte sich nehmlich damals vor, dass die Cörper nicht bloss träge wären, sondern in ihnen noch eine besondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von aussen, durch Zug oder Stoss, mitgetheilt werde, sondern in der Natur der Cörper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieser wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechselwirkung des Cörpers und der Seele auf einander entstehen, wenn man dem Cörper bloss mechanische bewegende Kraft beilege, und wie diese Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er sucht bei dieser Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt sehr scharfsinnig eine Behauptung Hambergers, dass die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 18. ff.).

e. Der Grad der Intensität nehmlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich seyn, sonst würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine bestimmte Grösse der Anstrengung ist unmöglich. Da also der Grad der Intensität wirklich und bestimmt ist, so setze man: dass ein Cörper A gegen einen andern B

von gleich grofser Maffe mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ftärker ift, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der wefentlichen Kraft feiner Subftanz hat, fo wird B durch feine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demfelben nur den dritten Theil feiner Gefchwindigkeit benehmen können. Er wird aber felber keine gröfsere Gefchwindigkeit erlangen können, als eine folche, die dem dritten Theil der Gefchwindigkeit des A gleich ift. Nach dem Stofse würde alfo A mit $\frac{2}{3}$ Gefchwindigkeit, B aber nur mit der Kraft feiner Tendenzen, denen der Gegendruck blofs genommen ift, alfo mit $\frac{1}{3}$ Gefchwindigkeit fich bewegen. Da nun B dem A im Wege ift, fo müfste A den Cörper B durchdringen, weil er zweimal fo gefchwind fich fortbewegt als B, welches ungereimt ift. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in folche, die immer fortdauert, wenn kein Hindernifs fich entgegenfetzt, und folche, welche eine immerwährende Wirkung einer ftets antreibenden Kraft ift; allein diefe Eintheilung ift unftatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hindernifs wirkt, welches macht, dafs die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptftück unterfucht K. die Lehrfätze der Leibnitzifchen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, fagt er, hat fich die Welt in gewiffe Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaafs der Cörper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Cörpern, auch denen, die fich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maafse ihrer Kraft nur die blofse Gefchwindigkeit ertheilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Cörper nach den Gefchwindigkeiten fchlechthin gefchätzt, allein Leibnitz fetzte zu ihrem Maafse das Quadrat der Gefchwindigkeit. Der erfte

Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaasses, der hier angegeben werden soll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; man kann es aber doch nicht unterlassen ihn anzumerken, damit bei einem so großsen Satze nichts versäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann. Das Leibnitzische Kräftenmaass ist jederzeit in dieser Formel vorgetragen worden: Wenn ein Cörper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit. Es muss aber heissen in wirklicher und freier Bewegung; denn eine Bewegung, die nicht frei ist, z. B. die einer Kugel, welche sachte mit der Hand fortgeschoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem sie entsteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergestellt; sie ist also in ihrer Wirkung dem todten Druck gleich. Der zweite und wichtigste Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaasses ist, dass es sich nicht mit dem Gesetze der Continuität verträgt. Die Vertheidiger der Leibnitzischen Schätzung der lebendigen Kräfte sind darin noch mit den Cartesianern einig, dass die Cörper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre blosse Geschwindigkeit verhalte. Allein so bald man die Bewegung wirklich nennen kann, so hat der Cörper, nach den Leibnitzianern, das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maasse. Der Cörper habe nun (*Fig.* 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er sie nicht; denn daselbst würde er einen Widerstand, der ihm entgegenstände, bloss mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ist die Zeit DA eine solche Bestimmung des Cörpers, der sich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft gesetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nehmlich den Cörper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

2. Wenn der Cörper in B ist, so ist er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. s. f. bis er in D selbst alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verschwunden sind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A ist) in Gedanken abkürzt, so wird diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt, als sie in A war; und so muss auch der Cörper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C setzte. Es ist aber unmöglich, sich zu überreden, dass ein Cörper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichemal grösser ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unendlich kleine Linie von diesem Puncte entfernt hat. Aber auch eine bestimmte verflossene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft seyn; denn wenn der Cörper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maass das Quadrat der Geschwindigkeit wäre, so müsste er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. s. f. der Geschwindigkeit zum Maass haben. Die Mathematik kann also die lebendigen Kräfte nicht beweisen, sondern bestätigt schon ihrer Natur nach das Gesetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz setzte folgenden Satz fest: Es ist einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund schweren Cörper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Cörper sind nehm-

lich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche diese Cörper an den Enden der beiden Aerme des Hebels durchlaufen müfsten, wenn sie sich bewegen sollten, sich umgekehrt wie die Gewichte dieser Cörper verhalten; und also schloss Leibnitz, ist nicht mehr Kraft nöthig, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger dieses Mannes scheinen gemerkt zu haben, dafs man ihnen dies blofs zugestehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich sind, und haben daher ihre Beweise so einzurichten gesucht, als wenn der Unterschied der Zeit bei der Kraft, welche die Cörper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzusehen sei. Herrmann beweiset Leibnitzens Satz z. B. so: die Feder (*Fig.* 45.) AB drücke einen Cörper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere ist), die Linien AC, DE, FB u. s. w. sollen diese Drucke abbilden, so hat (nach seiner Meinung) der Cörper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieser Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich ist. Es verhält sich also die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Geschwindigkeiten in D und B. Der Fehler in diesem Beweise läfst sich so zeigen. Es ist gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgespannten Federn (*Fig.* 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zusammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben dieser Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Cörper M die Feder A zusammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anstatt dafs nun M alle diese 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, dafs er die Feder A nur in dem ersten Theil der Secunde drücke, und dafs in dem zweiten Theil der Secunde anstatt der

Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeschoben werde: so wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieser Verwechselung kein Unterschied anzutreffen seyn. Es wendet also der Cörper M so viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zusammengedrückt zu halten, als nöthig ist, 5 solcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu spannen. Es ist also nicht die Menge der zusammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Cörpers, der sie alle spannt, abgemessen wird, sondern die Zeit der Drückung ist das rechte Maass (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Cartesianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquise von Chatelet mit vieler Beredsamkeit ausgeführt hat, findet man, dass jene sich auch des Unterschiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüsse der Leibnitzianer von dem Fall der Cörper unkräftig zu machen. Allein statt dass sie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben sollen, ein Cörper könne mit doppelter Geschwindigkeit vierfache Wirkung thun, suchen sie sich mit der ziemlich schlechten Ausflucht zu retten, dass der Cörper diese Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, dass in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entsteht, die Zeit nothwendig müsse in Erwägung gezogen werden. Man stelle sich auf die den Cartesianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Cörper von der Höhe (*Fig.* 47) ab bis zur Horizontallinie bc mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern AB, CD, EF, GH, vor. Ferner setze man einen Cörper m auf die schiefe Fläche ac, und einen andern l lasse man von a in b frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

aner die Kraft des Cörpers m, der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in c schätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Cörper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung ac eindrückt, zum Maasse angeben, denn dieses erfordert ihr System, wie wir aus Herrmanns Fall (in g.) gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Cörper l findet, der von a bis in b frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestossen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche ac, als die Höhe ab, hindurch, gleich; also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Cörper hinein bringt, zum wahren Maasse der in b und c erlangten Kräfte der Cörper l und m übrig. Diese Stärke wird sich also verhalten wie ab zu ac. Es wird folglich die Kraft, die der Cörper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des schiefen Falles in c hat, sich gleichfalls wie ab zu ac verhalten, welches ungereimt ist, denn beide Cörper haben in b und c gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte. Die Cartesianer erklären dieses durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Cörper m auf der schiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand auf der schiefen Fläche verzehrt wird), so wirken doch dafür diese Federn in den Cörper m viel länger als in den Cörper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweisen, die ihnen die Bewegung elastischer Cörper

durch den Stofs darzubieten fcheint. Die Kraft nach verübtem Stofse ift der Kraft vor dem Stofse nur dann gleich, wenn man ftatt der Gefchwindigkeit fchlechthin das Quadrat derfelben fetzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweife finden, dafs die elaftifchen Cörper, dem Gefetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Urfache ganz gemäfs, andern Cörpern alle Bewegungen ertheilen, ohne dafs man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die blofse Gefchwindigkeit zu fetzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stofse dreier elaftifchen Cörper geführt, allein in feinem Schluffe, wie in den Schlüffen aller derer, die die elaftifchen Cörper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, ift der Irrthum, dafs fie die Kraft des Cörpers überfehen haben, der geftofsen wird, und dafs daher der anlaufende Cörper mehr Kraft nach dem Stofse als vor demfelben haben mufs. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechfelfeitigen Stofse unelaftifcher und ungleicher Cörper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen gefucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beftändige Erhaltung einerlei Gröfse der Kraft in der Welt *) vertheidigt. Leibnitz ift felbft der Urheber diefes metaphyfifchen Grundes **). Er nahm den Grundfatz des Descartes willig an, dafs fich in der Welt

*) Man nennt diefen Satz den Grundfatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium confervationis virium vivarum*).

**) Johann Bernoulli hielt ihn für fo einleuchtend, dafs er fagt, wer ihn beweifen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

immer einerlei Gröſse der Kraft erhält, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weisheit Gottes nicht anſtändig, daſs er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaſs wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weisheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daſs ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſse eines kleinen elaſtiſchen Cörpers gegen einen gröſsern vor und nach dem Stoſse gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

1. Ein einziger Fall, da ein gröſserer elaſtiſcher Cörper einen kleinern anſtöſst, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſse gewiſs immer die ganze Gröſse der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſses das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daſs die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſs unelaſtiſcher Cörper. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper iſt nehmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſs der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daſs ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſs unelaſtiſcher Cörper würden überzeugen

laſſen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daſs ſich ſtets in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Cörpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Cörper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtöſst, und verzehre ſich bei dem Eindrücken der Theile deſſelben. Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens iſt, daſs in der Erfahrung die Theile unelaſtiſcher Cörper durch den Stoſs eingedrückt werden, allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthigt, auf dieſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſst, mit welchem dieſer an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelaſtiſchen Cörpers in der Mathematik ſetzt alſo nichts weiter voraus, als nur daſs er in ſich keine Kraft habe, einen Cörper, der ihn ſtöſst, wieder zurück zu prellen; und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Cörper gebauet iſt: ſo iſt es ungereimt, zu behaupten: daſs die Regeln dieſer Bewegung deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile derer ſich ſtoſsenden Cörper ſolche und keine andern Geſetze zulaſſe. Sogar in der Natur iſt ein Cörper deswegen nicht unelaſtiſch, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt werden. Man kann alſo einen Cörper unelaſtiſch nennen, wenn er gleich vollkommen hart iſt. Das Eindrücken der Theile iſt auch kein Grund, weswegen in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

gel A (*Fig.* 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zuſammendrückt: ſo treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Cörpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in den Cörper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder iſt zuſammen gedrückt worden. Denn der Cörper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zuſammengedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Cörper B ſteift. Sie ſteifet ſich aber mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zuſammendrückt, und welche dieſer Cörper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun iſt es augenſcheinlich, daſs eben derſelbe Grad Kraft, mit der ſich die Feder gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hinein kommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft, ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt iſt, indem er die Feder R zuſammendrückt. Es verzehrt alſo der Cörper A, indem er in ſeinem Stoſse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Cörper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoſse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Carteſianer alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſteckt, daſs ſich in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper nicht mehr und nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelbſt in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt, daſs man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Cörper müſſe in einem Stoſse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stoſse gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der

Kraft u. s. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, dass, je geringer die Festigkeit der Masse der unelastischen Cörper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens ist, desto stärker werde sich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Cörper sind, um desto weniger müsse sich von derselben verlieren, denn wenn sie vollkommen hart wären, so würde kein Verlust der Kraft statt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stoss unelastischer Cörper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es ist überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geschwindigkeit aus dem Zusammenstossen der Cörper zu erkennen. Man ist nehmlich darin eins, dass man sich der Bewegung der Cörper durch den Stoss auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als dass man die Kraft, welche ein bewegter Cörper durch den Stoss in andere hinein bringt, wie die Wirkung ansieht, mit der man die Quantität der Ursache abmessen muss, die sich erschöpft hat, sie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Cörper den andern anstösst, so bekommt der angestossene Cörper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, sondern eine blosse Bemühung zu derselben, mithin die todte Kraft, die nach der Geschwindigkeit schlechthin geschätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geschwindigkeit geschätzt wird, also die Wirkung der Ursache ungleich und unendlichemal kleiner als die Ursache, welches ungereimt ist. Entweder ist die Kraft, die der gestossene Cörper hat, den Augenblick zuvor, ehe er sich von dem Stossenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er sich schon wirklich bewegt, und von demselben entwichen ist, oder sie ist ihr nicht gleich. Ist das erste, so

kann man die Kraft des gestoſsenen Cörpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, sie muſs dann allenthalben der Geschwindigkeit schlechthin gleich seyn, weil sie derjenigen gleich ist, die der Cörper hatte, ehe seine Bewegung wirklich war. Ist das zweite, so ist die gröſsere Kraft des Cörpers in der Bewegung keine Wirkung des stoſsenden Cörpers, denn die ganze Wirkung desselben bekam er schon im Augenblick des Stoſses, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zusammengesetzten Bewegungen der Cörper zur Befestigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto insitis, earumque mensura in Comm. Petrop. To. I. p.* 43. *sqq*,) hat sich um diese Art der Beweise am meisten verdient gemacht. Er sagt: (*Fig.* 18.) ein Cörper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geschwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geschwindigkeit AC hat, bewegt sich in derselben Zeit durch die Diagonale AD. Diese Diagonale ist aber immer kleiner als AB und AC zusammengenommen; hingegen ist nach dem Pythagorischen Lehrsatz das Quadrat von AD so groſs als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Cörpers, der in wirklicher Bewegung ist, könne bloſs mit dem Quadrat seiner Geschwindigkeit gemessen werden. Allein die Geschwindigkeit AD ist wirklich die Summe der Geschwindigkeiten des Cörpers in AB und AC, nur sind diese Geschwindigkeiten nicht so groſs als AB und AC. Denn nach der mechanischen Lehre von der Zerlegung der Geschwindigkeiten ist die Geschwindigkeit durch AB zu betrachten, als sei sie aus den beiden AF und AH, die Geschwindigkeit

durch AC aber aus den beiden AE und AG zusammengesetzt. Nun heben sich aber die beiden Geschwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengesetzt und gleich, einander auf. Folglich ist die Geschwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geschwindigkeit durch AB, welche AH ist, und der wirklichen Geschwindigkeit durch AC, welche AG ist (weil nehmlich AG = HD ist, so ist AH + AG = AH + HD = $\sqrt{(AB^2 + AC^2)}$). (S. I, 114. ff.).

o. Aus diesem Falle werden die lebendigen Kräfte selbst widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit sich führen, ist die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zusammengesetzt, und was also in jenen beiden nicht ist, das ist auch nicht in dieser. Es läſst sich die Bilfingersche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, daſs die Seitenkräfte AB und AC dem Cörper a, durch den Stoſs zweier gleichen Kugeln, mit den Geschwindigkeiten bA = AB und cA = AC mitgetheilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Gesetzt aber, die Kugel sei in D und die stoſsenden Kugeln seien in B und C, welches keinen Unterschied in der Geschwindigkeit macht, so wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geschwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben sich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale ist also nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitzischen Kräftenschätzung ist die Summe der in schräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Cartesianischen ist jene oftmals unendlichemal gröſser als diese. Dieses verdient noch eine Untersu-

ehung, weil ſich daraus ergeben muſs, welche Schätzung die richtige ſei (S. I, 120. ff.).

Geſetzt, ein Cörper laufe, vermittelſt eines Centrifugalſchwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; ſeine Geſchwindigkeit ſei endlich, unveränderlich und immer in derſelben Linie. Die Schwere bringe aber in einen ſolchen ſich freibewegenden Cörper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demſelben eine ſolche Kraft, wenn nehmlich die beiden Kräfte, die, welche dem Cörper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muſs der Cörper nach dem Leibnitziſchen Kräftenmaaſs ſeine Bewegung gänzlich verlieren, und es iſt gar keine ſolche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig ſind, aus der Zertheilung der Bewegung klar iſt, daſs wenn ein Cörper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, wie hier der Fall iſt, er ſeine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinuſſe der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeigt, gleich iſt. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt findet, ſo hat der Cörper alle ſeine Bewegung verloren, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich ſind. Demnach beſtehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzt wird, ſogar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Cörper, und mit den Centralkräften, die ſie ausüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jeder zuſammengeſetzten Bewegung nicht, ſo wie es die Leibnitziſche Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geſchwindigkeiten. Die Carteſianiſche Kräftenſchätzung hilft dieſer Schwierigkeit, unter der die Leibnitziſche

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derselben verliert der Cörper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch seine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hindernisse der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitzischen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt sich hier der Widerspruch, dass die Geschwindigkeit nach den Quadraten geschätzt weniger ausrichtet, als die Geschwindigkeit schlechthin, ein Widerspruch, der nicht grösser kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerstörung des allgemeinen Grundsatzes, von der in zusammengesetzter Bewegung befindlichen gleichen Grösse der Kraft mit der in der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben diesem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, gespannt zu werden. Wenn nun ein Cörper mit 2 Grad Geschwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieser Federn anläuft, und gegen die vierte perpendicular, so spannt er alle 4 Federn, er übt also mit 2 Grad Geschwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein diese Kraft kann der Cörper nur im schiefen Anlaufe haben. Jedermann schätzet aber die Kraft eines Cörpers nach der Gewalt, die im senkrechten Stosse in ihm anzutreffen ist. — Der wichtigste Fall ist aber folgender. Ein Cörper A, der 1 zur Masse und 2 zur Geschwindigkeit hat, stosse zwei Cörper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Masse 2 haben, so bleibt A nach dem Stosse in Ruhe, und die gestossenen Cörper bewegen sich jeder mit 1. Grade Geschwindigkeit, folglich beide zusammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf schon ganz richtig geantwortet: dass ein besonderer und nur auf gewisse Umstände eingeschränkter Fall keine neue Kräftenschätzung beweisen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüsse, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen entlehnt werden, so wie überhaupt Irrthümer in Behauptungen aufzudecken, ist die Methode sehr nützlich, dass man untersucht, ob auch die Vordersätze alles das enthalten, was man im Schlussatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig.* 18.) ist freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, dass sich die zusammengesetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeschwindigkeiten verhalten werden, sondern alle Welt ist darüber einig, dass in diesem Fall die Kräfte sich nur wie die blossen Geschwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniss offenbar ganz dasselbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloss noch drücken, so kann natürlich aus denselben Vordersätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn dass die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und diese ist doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieselbe, als in jeder Entfernung von diesem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müsse durch das Product der Intensität in den Weg, den sie nimmt, geschätzt werden, dieses werde aber durch das Quadrat dieser Linie ausgedrückt, also könne man den Cartesianern zwar zugestehen: dass die Wirkungen in der Zusammensetzung todter Drucke gleich seyn; allein hieraus folge noch nicht, dass die Kräfte deswegen auch gleich seyn müssten. Allein diese metaphysische Behauptung fällt dadurch weg, dass gleiche Vordersätze nicht verschiedene einander aufhebende Schlussätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte ist nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud.* 1690)

ſelbſt anführt, und auf den er ſich immer berufen hat. Eine Kugel A (*Fig.* 51), von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1AE wie 1 iſt, aus 1A in 2A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC ihre Bewegung, mit dem Grade, den ſie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner, daſs ſie alle Kraft, welche ſie hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelbſt im Puncte 3A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Maſſe und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen, ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo die Kugel B mit 4 Grad Geſchwindigkeit aus 1B bis 2B und die gebogene Fläche hinauf bis 3B, deſſen Perpendicularhöhe 3BC wie 16 iſt. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage 3A 3B, welche ſich um F bewegt, und deren Arm F3B 4mal und etwas weniger drüber länger ſei, als der andere 3AF, aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel 1A in 3A; ſo wird die Kugel B die Wage in die Lage 4A 4B bringen und den Cörper A durch 3A 4A heben, welcher Raum 4mal ſo groſs iſt, als 1AE. Wenn nun durch eine mechaniſche Vorrichtung gemacht würde, daſs die Kugel aus 4A in 1A zurückfiele, ſo hätte ſie ſchon eine gröſsere Kraft erlangt und würde den Cörper B noch höher treiben, und ſo würde aus der Kräftenſchätzung des Carteſius folgen, daſs ein Cörper durch ſeine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, daſs die Wirkung gröſser ſeyn könne als ihre Urſache, und daſs eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich ſei (S. I, 149. ff.).

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft ſeyn, ſondern nur durch dieſe Kraft veranlaſst werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn ſie in 3B ankömmt; wenn ſie nun die Schnellwage niederdrückt, ſo geſchieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geſchieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; alſo ſind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Cörper nur etwas weniger geſchwinder als 4mal, ſo würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, ſondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal ſo groſs iſt als 3AF, dann erlangt der Cörper A gar keine Kraft, zum Beweiſe, daſs B nicht die wahre Urſache der Wirkung ſei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berüchtigtſten Widerſachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. *p.* 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, daſs er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein weſentliches Stück ſeines Beweiſes ſei. Aber Papin hätte Leibnitz beſſer angreifen können; denn dieſer beging das Verſehen, zu behaupten, daſs ein vierfacher Cörper durch ſeinen Stoſs auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt ſei, einem einfachen Cörper ſeine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt ſei. Dies iſt aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und läſst ſich ganz ſtrenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweiſen (S. I, 152.).

t. Es ſind hiermit die anſehnlichſten und berühmteſten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch iſt ein Argument Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, daſs Jedermann darin einig ſei, daſs ein Menſch etwas gethan und ausgerichtet

habe, der eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Cörper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung beſitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe ſeine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unſchädliche Wirkungen verſtehe, nehmlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehrte, ſo legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heiſst: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, ſo verhalten ſich die unſchädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieſer Vorausſetzung: wenn der Cörper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieſer Grundſatz iſt falſch, denn iſt die Geſchwindigkeit der Cörper verſchieden, ſo iſt es auch ihre unſchädliche Wirkung; geſetzt nehmlich, der Raum ſei durch eine unendlich wenig widerſtehende Materie erfüllt, ſo iſt die Wirkung unſchädlich, aber man ſiehet doch, daſs wenn der eine Cörper zweimal ſo geſchwinde iſt, als der andere, er dieſer Materie auch zweimal ſo viel Geſchwindigkeit eindrücke, alſo ſeine unſchädliche Wirkung zweimal ſo groſs ſei bei gleichem Raume. Da nun ſein ganzer Beweis auf dieſen falſchen Grundſatz gebauet iſt, ſo hat er mit demſelben für die lebendigen Kräfte nichts geleiſtet (S. I, 168. ff.).

u. Müſſchenbroek (*Introduct. ad philoſ. natur. To. I.* §. 272. *ſq.* überſetzt von Gottſched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er ſagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Cörper einen Grad Geſchwindig-

keit mittheilen, verhält ſich, wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Cörper alsdann haben würde, wenn er dieſen Grad beſäſse. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Cörper eine Geſchwindigkeit hervorbringen, und wie ſich die Anzahl der Kräfte, die in einem Cörper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft. Hieraus folgt aber, daſs ſich die Kraft des Cörpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält. Denn, man kann ſich in dem Triangel ABC (*Fig.* 52.) deſſen Kathet AB in gleiche Theile getheilt iſt, unter den Linien DE, FG u. ſ. w., die ſich wie die Linien AD, AF u. ſ. w. verhalten, die Federn vorſtellen, welche dem Cörper einen Grad, zwei Grade u. ſ. w. Geſchwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man ſich nun dieſe Linien unendlich nahe an einander, ſo machen ſie den ganzen Inhalt des Triangels aus; alſo verhalten ſich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Cörper übertragene Kraft nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will, ſo muſs man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Cörper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Cörper zu ſetzen. Wenn nun DE dem Cörper einen Grad Geſchwindigkeit gegeben hat, ſo muſste er noch keine Geſchwindigkeit haben, hätte er ſchon einen Grad Geſchwindigkeit, ſo wirkte ſie gar nicht auf den Cörper. Hätte der Cörper zwei Grad Geſchwindigkeit, ſo wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, ſo wirkt ſie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm alſo nur einen Grad mehr; dies iſt auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Cörper ſchon zwei Grad Geſchwindigkeit hat, die Feder wirkt dann

nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geschwindigkeit mehr, u. s. w. Ruhet der Cörper also, und wirken alle die Federn auf ihn, so giebt ihm DE einen Grad Geschwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, sondern weil er schon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nehmlich sie wirkt mit fG und Ff ist müssig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche so groß ist, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, ist der Summe der Geschwindigkeit schlechthin AB, und nicht dem Quadrat derselben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes ist ein neuer Fall zur Bestätigung des Cartesianischen Kräftenmaasses. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (*Fig.* 53.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Cörper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A ist, so bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, dass die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber steigt oder fällt bei dieser Operation durch den Bogen Bb, der viermal grösser ist als der Bogen Aa, durch den A fällt oder steigt, also mit viermal grösserer Geschwindigkeit. Nun muss e beides A niederdrücken und B aufheben, d muss ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Cörper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geschwindigkeit, e, der vierfache Cörper, mit $\frac{1}{4}$ der Geschwindigkeit, und d, der ein Viertheil mal leichtere Cörper, mit vierfacher Geschwindigkeit, also die Geschwindigkeit multiplicirt mit der Grösse der Masse, das ist, das Cartesianische Kräftenmaass ist das richtige (S. I, 180. ff.).

w. Im dritten Hauptstück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaafs der Natur dar. Allein so vortrefflich und richtig das zweite Hauptstück dieser Schrift ist, so unrichtig ist wieder dieses dritte, welches sich auf die Vorstellung gründet, dass der Cörper ein Vermögen in sich habe, die Kraft, welche von etwas ausser ihm, durch die Ursache seiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von selbst in sich zu vergrössern. Kant hat diese Hypothese erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals sich vorstellte, sie befänden sich wirklich in der Natur. Besonders schienen ihm einige Versuche dafür zu sprechen. Aus diesen Versuchen erhellet, dass Kugeln von gleicher Grösse und Masse, wenn sie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unschlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe sich wie das Quadrat der Höhen, also der Geschwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muss nicht auf die Tiefen der Gruben sehen, sondern auf die Grösse der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Cörper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt. Wenn der Cörper z. B. einen Stoss bekömmt, und durch diesen eine gewisse Geschwindigkeit verliert, so legt der Cörper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun ist es aber falsch, dass, wie sich die Leibnitzianer, und Kant selbst (S. I, 264), ehemals vorstellten, der Zusammenhang durch die ganze weiche Masse gleichförmig sei, dass also die Grösse des Widerstandes, und daher auch der Kraft, die der Cörper anwenden muss, dieselbe zu brechen, sich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeschlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloss getrennt, sondern auch zurück

geschoben werden müssen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, so wird der Widerstand immer grösser nach dem Gesetz der Schwere, und eben daher ist auch die Wirkung der gleich, wenn ein Cörper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Höhe steigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geschwindigkeiten hier macht, ist schon in den Abschnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Cörper verhalten sich also eben so wie die Kräfte der ruhenden Cörper, wenn sie wie bei schweren Cörpern ein Bestreben haben sich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten, so dass der Cörper, der zweimal geschwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal so viel Kraft hätte, sondern er hat auch nur zweimal so viel Kraft, als ein gleich grosser Cörper, der nur einmal so geschwind ist. Dass aber nicht mehr Kraft nöthig ist, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen Cörper von 4 Pfunden zur Höhe 1, ist nur unter der Bedingung wahr, dass die Zeiten der Bewegung gleich sind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall ist. Dann ist der Cörper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, sondern viermal so geschwind, als der Cörper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieselbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum *). Leibnitz dachte nicht an diese Bedingung der gleichen Zeit, und schloss, es sei auch so bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich sind (S. I, 58.). Die Cartesianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Cörper könne mit doppelter Geschwindigkeit nicht bloss zwiefache, sondern

*) Die Geschwindigkeit verhält sich nehmlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten, $C = \frac{S}{T}$, s. Bewegung, IV.

vierfache Wirkung thun, zu, und verdarben dadurch ihre gute Sache, daſs ſie dieſelbe nur mit ſchlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

y. Hiernach kann nun kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften ſtatt finden, d. i. die Kräfte ſind vollkommen ſpecifiſch dieſelben, und haben alle das Maaſs MC (die Maſſe M multiplicirt mit der Geſchwindigkeit), wenn ſie mechaniſch ſind, oder ſolche, welche die Cörper haben, in ſo fern ſie ſelbſt in Bewegung ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. dieſe Cörper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine bloſse Beſtrebung zur Bewegung oder Sollicitation) ſeyn. Man würde vielmehr weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung, ſich zu bewegen, gänzlich abſtrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamiſchen bewegenden Kräfte, todte, alle mechaniſchen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein (bloſs Sollicitation) ſeyn darf, wenn ja noch dieſe Benennung todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.).

14. Schnellkraft, ſ. Elaſticität.

15. Spannkraft, ſ. Elaſticität.

16. Springkraft, ſ. Elaſticität.

17. Todte Kraft, *vis mortua*, *force morte*, ſ. Kraft, lebendige.

18. Treibende Kraft, ſ. Zurückſtoſsungskraft.

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis*, *force essentielle*, s. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa*, *force active*, s. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, s. Anziehungskraft.

22. Zurückstossende Kraft, s. Zurückstossungskraft.

23. Zurückstossungskraft, s. Zurückstossungskraft.

Kriecherei,

sittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria*, *fausse humilité*. Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, dass ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die bloss als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen. Demuth in Vergleichung unſrer mit andern Menſchen, ja überhaupt mit einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre, iſt gar keine Pflicht. Die Beſtrebung aber, in dieſem Verhältniſſe Andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen, iſt Hochmuth, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider iſt (T. 95.).

3. Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menſchen ſind: die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen, der in der bürgerlichen Verfaſſung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. ſ. w. (T. 97.).

4. Der Menſch im Syſtem der Natur, bloſs als ein vernünftiges Thier, iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und iſt mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniſs des Bodens anzuſehen, auf welchem ſie leben, und hat ſo, wie dieſe, einen gemeinen Werth (Preis). Daſs er Verſtand hat, giebt ihm nur einen äuſsern Werth, der durch des Menſchen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, beſtimmt wird. Er iſt in ſo fern als eine Waare zu betrachten, die ihren Preis hat, der aber immer noch geringer iſt, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauſchmittel nicht bloſs irgend wozu, ſondern zu allem, was ſich eintauſchen läſst, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Menſch aber als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch - praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftweſen iſt er nicht bloſs als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i.

er besitzt eine Würde, einen absoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernunftwesen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann sich mit jedem andern Vernunftwesen messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen, er muss sich aber dieser Achtung nicht verlustig machen, und soll daher die moralische Selbstschätzung in Betracht seiner Würde als Vernunftmensch nicht verläugnen, d. i. er soll um die Anerkennung dieser seiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht kriechen (T. 93. f.).

Krieg,

πολεμος, *bellum*, *guerre*. Die Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des Mein und Dein (Z. 43.), s. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, s. Ausrottungskrieg.

3. Bestrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum*, *guerre pour punir*. So heisst ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu bestrafen, wider welche man die Waffen ergreift *). Es können aber auch beide kriegführende Mächte diese Idee haben. Diese Idee ist aber ein Hirngespinst, es läst sich kein Bestrafungskrieg, alz etwas Reelles, denken. Denn zwischen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniss eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*subditum*) statt, und ohne dieses Verhältniss läst

*) Für einen solchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, dass sie ihn zur Erstattung der Kriegskosten 4000 Pfund Silbers zahlen liessen, s. 6, b, 8.

ſich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu ſtrafen, aber dieſe Vorſtellung iſt falſch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es alſo zwiſchen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, ſo iſt die Unterſuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 20. §. 38, 1.), ob alle Verbrechen durch Krieg geſtraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nehmlich die Idee von einem Beſtrafungskrieg für reell, und meint, man ſoll nicht alle Verbrechen, ohne Unterſchied, durch den Krieg beſtrafen. Sein Grund iſt, weil auch die Geſetze nicht jedes Verbrechen beſtrafen, ob ſie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei ſerm.* 46.), das Sündigen der Natur des Menſchen eingewurzelt ſei, ſo müſſe man leichte und gemeine Vergehungen überſehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum ſubjugatorium*, *guerre pour ſubjuguer*. So heiſst ein Krieg, welcher einen Staat moraliſch vertilgen ſoll *). Ein Unterjochungskrieg hat alſo den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Maſſe zu verſchmelzen, oder es in den Zuſtand der Knechtſchaft zu verſetzen. Ein ſolcher Krieg iſt zwiſchen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

*) Ein ſolcher Krieg war der, welchen der König von Aſſyrien dem König von Iſrael ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold iſt mein, und deine Weiber und deine beſten Kinder ſind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponneſiſchen Kriege bloſs um ſich einander völlig zu unterjochen.

ſes Nothmittel eines Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, widerſpricht an ſich nicht dem Recht eines Staats. Allein es iſt der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungsmittel zu verſtatten, weil durch die Vergröſserung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es iſt ungerecht“, ſagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c. 22. §. 12.*) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichſam als ſei es ſo geartet, daſs ein Oberherr demſelben zuträglich ſei, weswegen die Philoſophen ein ſolches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter ſervos*) nennen. Denn daraus, daſs Jemanden etwas zuträglich iſt, folgt nicht, daſs man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch ſeiner Vernunft hat, muſs die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müſste denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge deſſen er denſelben verbinden könnte, ſich hierin nach ſeinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält ſichs anders, denn da dieſe ſich nicht ſelbſt regieren können, ſo hat die Natur dem erſten, der ſie regieren will, und die Geſchicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben.“

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defenſivum, guerre defenſive.* So heiſst der einzig rechtmäſsige Krieg, welcher einem Staat zu ſeinem Recht gegen einen andern Staat verhelfen ſoll. Im natürlichen Zuſtande der Staaten (worin ſie ſich befinden, ſo lange nicht ein Völkerbund unter ihnen exiſtirt, in welchem jeder Staat ſein Recht durch Proceſs vor einem äuſsern Gerichtshof ſuchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hoſtilitäten). Ein ſolcher Krieg muſs erlaubt ſeyn, weil, ohne dieſes traurige

Nothmittel kein Staat gegen den andern sein Recht verfolgen könnte. Wenn also ein Staat sich von dem andern lädirt (sein Recht verletzt) glaubt, so steht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt sein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist, nehmlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entschieden wird, was Recht ist, sondern was Recht seyn muss (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von seiner Gewalt macht, um sein Recht zu verfolgen, ist also der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der ersten Feindseligkeit (Hostilität) noch unterschieden werden muss, und in der ersten Beleidigung (Aggression) besteht. Die Bedrohung ist entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung eines andern Staats, welche das Recht des Zuvorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachsende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieser Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen. Mit dieser Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

weil der Krieg als ein Vertrag angesehen werden muss, dass beide Theile ihr Recht auf diese Art suchen wollen, wenn man nehmlich ein Recht im Kriegszustande finden will; ohne Kriegsankündigung ist aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, also mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moralische Person betrachtet werden, als solche befindet er sich gegen einen andern Staat im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zustande des beständigen Krieges. Der Naturzustand der Menschen (wenn sie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in diesem Naturzustande befinden sich jetzt alle Staaten gegen einander) sagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p.* 14. *sq.*), ist ein Krieg aller gegen alle; es sollte heissen ein Zustand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindseligkeiten herrschen nicht immer zwischen den Menschen im Naturzustande, und auch nicht zwischen den Staaten. Im Kriegszustande aber befinden sich die Menschen und die Staaten beständig, wenn sie im Naturstande leben. Denn Menschen und Staaten, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, müssen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig seyn. Folglich müssen sie selbst Richter seyn über das, was ihnen gegen andere Recht ist, und sich durch eigene Gewalt gegen die Läsion dieser Rechte sichern, d. h. im Kriegszustande seyn (K. 216. R. 184. *)).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

α. Der Kriegszustand ist demnach ein Zustand, in welchem der Stärkere über das Recht entscheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in diesem Zustande leben, unrecht geschieht, weil sie es nicht besser haben wollen; allein dieser Zustand ist doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten sind daher verbunden, aus diesem Zustande herauszugehen *). Denn dieser Zustand ist eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher sich in diesem Zustande befindet, sich anmaſst, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn, und andern Menschen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloſs seine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniſs der Völker unverhohlen blicken läſst (indessen daſs sie im bürgerlichen gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sehr verschleiert wird), ist es doch zu verwundern, daſs das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können. Noch hat sich kein Staat erkühnt, öffentlich zu erklären, alles Recht sei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der schlummernden Anlage im Menschen, über das böse Princip Herr zu werden (Z. 32. f.)

Die Staaten sind also verbunden, in einen Völkerbund **) zu treten, der aber doch kei-

*) Hobbes Satz: *exeundum esse e statu naturali (l. c. XIII, p. 15. m.)* ist eine Folge aus seinem eben vorher angeführten Satz (R. 185. *).

**) Und folglich einen Friedensbund zu schlieſsen, der allen Kriegen, nicht bloſs einen Friedensvertrag, der einem Kriege, ein Ende machte (Z. 35.).

ne souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung) enthalten muss, sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben unter einander von sich abzuwehren (K. 216. f. R. 185.*)).

Wir sehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten diese Gesinnung als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit. Man sollte also denken, gesittete Völker (von denen jedes für sich zu einem Staat vereinigt ist) müssten also auch eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äussern gesetzlichen Zwange unterworfen zu seyn, und der Glanz seines Oberhaupts besteht darin, dass ihm viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen. Die Staaten in Europa sind also ebenfalls Wilde, die von den amerikanischen bloss darin unterschieden sind, dass diese ihre Feinde, oft ganze Stämme derselben, aufessen, die erstern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreitetern Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben also im Naturzustande ein ursprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muss, so weit es den Umständen nach möglich ist, einen dem rechtlichen sich nähernden Zustand zu stiften. Hier erhebt sich nun die Frage: welches

Recht hat der Staat gegen ſeine eigenen Unterthanen, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern darf ſie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein ſchicken? (K. 217. f.)

Gewächſe (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) ſind, der Menge nach, ein Machwerk der Menſchen. Denn baueten ſie und hielten ſie nicht die Menſchen, ſo würde es nicht ſo viele Gewächſe und Thiere geben, und in ſo fern ſind ſie ein Gemächſel der Menſchen. Die Menſchen haben alſo auch das Recht, ſie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu laſſen. Eben das iſt nun auch der Fall mit den Menſchen, ſie ſind, dem gröſsten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht ſo viel geben würde. Alſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate ſagen, ſie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieſer Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag, gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſeyn können, will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen anwenden laſſen. Der Menſch als Staatsbürger muſs immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er iſt nicht bloſses Mittel, ſondern zugleich Zweck an ſich ſelbſt. Er muſs alſo als ein ſolcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, ſondern auch zu jeder beſondern Kriegserklärung, ſeine freie Beiſtimmung gegeben hat. Nur in ſo fern der Staat den Staatsbürger als einen ſolchen betrachtet, der vermittelſt ſeiner Repräſentanten

ſeine Beiſtimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefahrvollen Dienſt des Staatsbürgers diſponiren (K. 219.).

Wenn die Beiſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchlieſsen, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs, da ſie alle Drangſale des Kriegs über ſich ſelbſt beſchlieſsen müſsten (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läſst, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaſse des Uebels endlich eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen), ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger iſt oder als ſolcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches ſich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg iſt dann die unbedenklichſte Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an ſeiner Tafel, Jagd, ſeinen Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. d. gl. nicht das Mindeſte einbüſst; dieſen alſo wie eine Art von Luſtpartie aus unbedeutenden Urſachen beſchlieſsen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann (Z. 23.). Uebrigens iſt ſchon (5) gezeigt worden, daſs der einzig rechtmäſsige Krieg der Vertheidigungskrieg iſt.

β. Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es iſt ſchwer, ſich ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtand (deſſen Charakter eigentlich Geſetzloſigkeit iſt) zu denken, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Ein Geſetz läſst ſich indeſſen doch im Krieg denken, ohne welches dieſer geſetzloſe

Zustand ohne Ende fortdauern würde. Dieses Gesetz ist: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturstande der Staaten (im äussern Verhältniss gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde. Daher ist nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es ist nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heisst nehmlich, einzelnen Personen das Ihrige abzwingen. Dies ist aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat durch dasselbe, Krieg führt. Aber es ist erlaubt, durch Ausschreibungen Contributionen einzufordern, so dass Scheine darüber ausgestellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich vertheilt werden, so dass der ganze Staat sie trage (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei diesen Tractaten schützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zustehe, weil ihn der Geg-

ner lädirt habe. Sondern er läſst dieſe Frage auf ſich beruhen, und ſtützt ſich, bei den Bedingungen, die er vorſchreibt, bloſs auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daſs ihm die Kriegskoſten erſtattet werden. Denn, wenn er das thäte, ſo würde er damit den Krieg ſeines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Koſten des Proceſſes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann ſich alſo dieſen Grund ſeiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäſsigkeit derſelben zu belegen. Denn ſonſt würde er den Krieg für einen Beſtrafungskrieg (3) erklären, und ſo eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, daſſelbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müſste, (gegen 3). Folglich ſollen auch beim Friedensſchluſs die Gefangenen ausgewechſelt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen, weil ſie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, Friede.

Kriticismus

der Metaphyſik, *criticismus metaphyſicus, criticisme de la Metaphyſique.* Das allgemeine Miſstrauen gegen alle ſynthetiſche Sätze der Metaphyſik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntniſsvermögen eingeſehen worden. Der Zweifel des Aufſchubs bei allen ſolchen Sätzen der Metaphyſik, durch wel-

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects ſolcher Sätze liegt, bis daſs durch eine Prüfung des Erkenntniſsvermögens erhellet, wie dieſe Sätze entſpringen und wie die Vernunft zu denſelben gelangt, iſt der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyſik gehört (E. 78. f.). Dieſer Kriticismus iſt das Gegentheil des Dogmatismus, man darf alſo nur, um ſich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: Dogmatiſch, 2., Dogmatismus und Critik nachleſen.

Kritik der reinen Vernunft,

ſ. Critik der reinen Vernunft.

Kritik des Geſchmacks,

ſ. Critik der reinen Vernunft, 8, b. α.

Kunſt.

τεχνη, *ars*, *art.* So nennt man überhaupt eine jede Cauſalität, welche ihre Wirkungen, nach gewiſſen Regeln (ſ. Genie 5.), ſo hervorbringt, daſs denſelben Ideen vorausgehen. Die Cauſalität iſt die weſentliche Beſchaffenheit der Urſache, daſs durch ſie etwas anders, nehmlich die Wirkung, nach Geſetzen hervorgebracht werden muſs. Eine Idee iſt aber ein Begriff, der die Beſchaffenheit hat, daſs der Gegenſtand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargeſtellt werden kann. Wenn folglich eine Urſache ihre Wirkungen ſo hervorbringt, daſs ſie ſich dieſe Wirkungen vorher durch gewiſſe Begriffe vorſtellt, denen gemäſs, obwohl nie vollkommen angemeſſen, ſie dieſe Wirkungen her-

vorbringt, so heisst dieses Vermögen der Ursache eine Kunst. Wenn wir uns nun vorstellen, dass zwischen manchen Producten der Natur, nehmlich den organischen, und der Causalität der Natur eben ein solches Verhältniss sei, als zwischen dem Product eines Menschen und seiner Causalität, dass er dieses sein Product nach solchen Ideen hervorbringt, die er sich vorher von demselben gemacht hat: so drückt Kant dies ganz richtig so aus: wir legen der Natur die Causalität nach Ideen, oder die Kunst, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, dass die Natur ein solcher Künstler ist. Wir sagen nur, dass wir uns die Natur so vorstellen müssen, dass sie das für ihre organischen Producte sei, was ein Künstler, als solcher, für seine Kunstproducte ist (U. 320.).

b. Man kann die Kunst aber auch so erklären, dass sie sei eine Causalität, welche ihre Wirkungen so hervorbringet, dass denselben ein Zweck vorausgehet *). Ein Zweck ist nehmlich die Idee der Wirkung, welche sich das wirkende Wesen, oder das Wesen, welches die Causalität hat, vorstellt, so dass diese Idee zugleich der Bestimmungsgrund der wirkenden Ursache zur Hervorbringung der Wirkung ist. Man sieht also, die Idee der Causalität ist der Zweck, worauf ihre Wirksamkeit gerichtet ist, und eine Causalität nach Ideen, oder, eine Causalität durch Zwecke ist das nehmliche, beides ist die richtige Erklärung des Begriffs der Kunst, als eines Vermögens (U. 332.).

2. Unterscheidung der Kunst von der

*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis observatur, artem constare ex praeceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* Quinctil. *Instit. orat. lib. III. c.* 18.

Natur. Die Kunst ist das Vermögen der Zwecke, aber diese Zwecke müssen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel dazu damit verbunden seyn. Die Zwecke müssen beliebig seyn, heisst, es muss in der Willkühr der Causalität nach Zwecken stehen, sich einen Zweck vorzusetzen oder nicht. Ist der Zweck nothwendig, dann ist das Vermögen nicht Kunst, sondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geschieht nicht durch eine Kunst der Spinne, sondern durch die Natur derselben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, so muss die Causalität zu diesem Zweck da seyn; die Causalität zu einem bestimmten Zweck ist aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu demselben (S. III. 387).

b. Kunst wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weitesten Sinne des Worts (*agere*), unterschieden. Wenn nehmlich die Wirkung so aus der Ursache erfolgte, dass es nicht von der Ursache abhing, sie hervorzubringen oder nicht, so sagt man bloss, die Ursache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Ursache abhing, so sagt man, die Ursache that dies; im letztern Falle schreiben wir der Ursache Kunst, im erstern Falle bloss Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunst, das, was die Ursache durch ihre Kunst hervorbrachte, nennen wie ihr Werk (*opus*). Die Entstehung dieses Werks schreibt man der Ursache zu, als ihre That. Das Product der Natur nennen wir bloss schlechtweg ihre Wirkung (U. 173. f. M. II, 664.).

c. In dieser Bedeutung wird das Wort Kunst nicht mehr subjectiv, als das Vermögen, sondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige **Wirkung** des Kunſtvermögens, daſs es Producte der Kunſt hervorbringt, gebraucht. So ſagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen ſollte man die **Hervorbringung durch Freiheit**, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (alſo nach Freiheitsgeſetzen handelt), **Kunſt** nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäſsig gebaueten Wachsſcheiben) ein **Kunſtwerk**, d. i. ein Product der Kunſt zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der Kunſt, oder weil es einer Kunſt ähnlich ſieht, und wir daher den Thieren unſere Begriffe von Kunſt unterlegen. Sobald man ſich nehmlich beſinnt, daſs ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer **Natur** (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach ſittlichen Geſetzen zu handeln, auch eine **Kunſt** nennen; ſie wäre dann die Kunſt, ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſtem der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunſt, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realiſiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der **Natur**, ſondern, der **Kunſt**. Man verſteht darunter, die hervorbringende Urſache dieſer Form des Holzes habe ſich einen Zweck gedacht, dem es ſeine Form zu danken habe. Sonſt ſieht man auch wohl eine Kunſt in allem, was ſo beſchaffen iſt, daſs eine **Vorſtellung** deſſelben in ihrer Urſache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen ſeyn muſs (wie ſelbſt bei den Bienen), ohne daſs doch die Wirkung von der Urſache eben **gedacht** ſeyn dürfe. Wenn man aber etwas ſchlechtweg ein **Kunſtwerk** nennt, um es von einer **Naturwirkung** zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der **Menſchen** (U. 174. M. II, 666.).

3. **Unterſcheidung der Kunſt von der Wiſſenſchaft.** Kunſt wird auch, als **Geſchicklichkeit** des Menſchen, von der **Wiſſenſchaft** unterſchieden, wie **Können** vom **Wiſſen.** Kunſt iſt nehmlich die Geſchicklichkeit des praktiſchen Vermögens oder des Willens, **Wiſſenſchaft** iſt die Wirkung des theoretiſchen Vermögens oder des Erkenntniſsvermögens. Beide unterſcheiden ſich wie **Technik** und **Theorie** von einander; denn **Technik** iſt die gründliche **Hervorbringung**, **Theorie** aber die gründliche **Erkenntniſs** des Gegenſtandes. Die Feldmeſskunſt iſt eine **Kunſt**, denn ſie iſt die **Geſchicklichkeit**, den Erdboden, oder Theile ſeiner Oberfläche, meſſen zu **können**; die Geometrie iſt aber eine **Wiſſenſchaft** *), denn ſie iſt die **Erkenntniſs**, vermöge welcher man die auf Anſchauung gegründete Beſchaffenheit des Raums **weiſs.** Und da wird auch das, was man **kann**, ſobald man nur weiſs, was gethan werden ſoll, und alſo die begehrte Wirkung nur genugſam kennt, nicht eben **Kunſt** **) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch nicht ſofort die Geſchicklichkeit zu machen hat, gehört in ſo weit zur

*) Was wir **Wiſſenſchaft** nennen, das nannten die Alten: **theoretiſche Kunſt** τεχνια θεωρητικη. *Quinctil. Inſtit. Orator. l. III. c. 19.*

) Die Alten nannten dies vielmehr ατεχνια, **keine Kunſt. *Quinctil. l. c. c. 21.*

Kunst. Camper beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen seyn müsste, aber er konnte gewiss keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Eie: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft, d. h. wenn man es weiss, so kann man es auch; und eben das sagt er von allen vorgeblichen Künsten der Taschenspieler (solchen, wozu weder Geschwindigkeit, noch Geschicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers wird er dagegen Kunst zu nennen gar nicht in Abrede seyn (U. 175 *), s. Geschmack, 7.

4. Unterscheidung der Kunst vom Handwerk. Kunst wird auch vom Handwerk unterschieden, wie Spiel von Arbeit. Kunst ist nehmlich dann eine Beschäftigung, die für sich selbst angenehm, d. i. Spiel ist, und man verstehet darunter die freie Kunst (*arts liberaux*); Handwerk aber ist eine Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), d. i. Arbeit ist, und man kann es, in so fern Geschicklichkeit dazu gehört, die aber bloss darum erworben und geübt wird, weil sie bezahlt wird, auch Lohnkunst nennen, s. Handwerk. Beide unterscheiden sich also wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heisst so handeln, dass allein der Geist das Werk belebt, und dasselbe von dem blossen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heisst so handeln, dass bloss ein Mechanismus dazu erforderlich ist, der den Handelnden so und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Musik ist eine freie Kunst, denn sie ist eine Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, und der Geist des Componisten muss das musikalische Product beleben; dagegen ist die Musik ein Handwerk,

wenn sie für Lohn arbeitet, und der Musikant z. B. zum Tanz aufspielt. Zu allen freien Künsten wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geist im Kunstproduct ohne Cörper seyn und verdunsten würde. So muss in einem Product der Dichtkunst Sprachrichtigkeit seyn, der Dichter muss Sprachreichthum besitzen, und mit der Prosodie und dem Sylbenmaass bekannt seyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechanische der Sprache und des Versbaues. Dies ist nicht unrathsam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern suchen, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in ein blosses Spiel verwandeln. Basedow war dieser Meinung, von der man aber schon wieder zurück gekommen ist; indem Resewitz und Andere bald darauf aufmerksam machten, dass Gewöhnung zum Zwang dem Künstler wie dem Gelehrten unentbehrlich sei (U. 175. M. II, 668.).

Ich will nun die verschiedenen Arten der Künste in alphabetischer Ordnung beifügen.

5. Aesthetische Kunst, *ars aesthetica*. So nennt K. die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, es sei nun, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindungen, oder auch als Erkenntnissarten begleite, zur Absicht hat. Im erstern Fall hat sie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaass. Es giebt hiernach zweierlei Arten ästhetischer Künste, die angenehmen und die schönen; und der Eintheilungsgrund ist die Art der Vorstellungen, welche von der Lust begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunst. So nennt Kant die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, welche die Vorstellungen als blosse Empfindungen

begleitet, zur Absicht hat, und bloss zum Genusse abzweckt. Solche Künste sind z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen sind: die Kunst unterhaltend zu erzählen; die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen; sie durch Scherz und Lachen zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen; u. s. w. Hierher gehört auch die Kunst, den Tisch zum Genusse auszurüsten, die Tafelmusik u. s. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die bloss durch Zeitverkürzung interessiren (U. 178. M. II. 671.).

7. Baukunst, s. Baukunst.

8. Beredsamkeit, s. Beredsamkeit.

9. Bildende Kunst. Diejenige schöne Kunst, welche Ideen in Anschauungen durch die Sinne ausdrückt; also nicht durch Anschauungen in der blossen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunst, oder die Beredsamkeit. Solcher Künste giebt es zwei Arten, nach der Uebereinstimmung der Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande. Stimmt die Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande überein, so heisst die Kunst, die der Sinnenwahrheit; stimmt die Darstellung nicht mit dem dargestellten Gegenstande überein, täuscht aber einen Sinn so, dass dennoch der Gegenstand durch diese Täuschung dargestellt wird, so ist es die Kunst des Sinnenscheins. Die erste Art der bildenden Kunst heisst die Plastik, die andere Art die Malerei. Beide drücken ästhetische Ideen durch Gestalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Gestalt im Raume aber ist das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derselben (U. 207. M. II, 713.).

10. Bildhauerkunſt, ſ. Bildhauerkunſt.

11. Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerſt die ſchönen Künſte in redende, bildende und die Kunſt des Spiels der Empfindungen eingetheilt, ſ. ſchöne Kunſt, i. f. Er nennt Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunſt ein künſtliches, aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Gedanken und innerer durch ſie erzeugter Anſchauungen, und die bildende Kunſt ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter äuſserer Anſchauungen hervorbringt. Die erſtere Kunſt bringt alſo äuſsere Sinneneindrücke hervor, und zwar ſo, daſs ſie zuſammen ein ſchönes Spiel ausmachen, welches ſich allgemein mittheilen läſst. Dieſe Kunſt kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben, ſ. Farbenkunſt, 2. K. theilt dieſe Kunſt ein in das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Geſichts, mithin in Muſik und Farbenkunſt (U. 209. 211. M. II, 711.), ſ. übrigens Farbenkunſt und Muſik.

12. Dichtkunſt, ſ. Poeſie.

13. Farbenkunſt, ſ. Farbenkunſt.

14. Freie Kunſt, ſ. Kunſt. 4.

15. Lohnkunſt, ſ. Handwerk.

16. Luſtgärtnerei, ſ. Luſtgärtnerei.

17. Mahlerei, s. Mahlerei.

18. Mechanische Kunst, s. Mechanisch.

19. Musik, s. Musik.

20. Plastik, s. Plastik.

21. Redende Kunst. Diejenige schöne Kunst, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anschauungen für diese Ideen in der blossen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künste giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankömmt, welches dieser beiden Vermögen im Verhältniss zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verstand zum Grunde gelegt, und ein Geschäft desselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, so heisst diese Kunst Beredsamkeit, s. Beredsamkeit; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein Geschäft des Verstandes, so heisst diese Kunst Dichtkunst, s. Poesie. Bei diesen Künsten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künstler; aber die Anschauung, die er erwecken will, oder das Nachbild soll im innern Sinn entstehen, und das Mittel es zu erwecken sind Worte des Künstlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leser (U. 205. M. II, 710.), s. Redner und Poet.

22. Schöne Kunst, *beaux arts*. Diejenige ästhetische Kunst, welche das Gefühl der Lust, die die Vorstellungen als Erkenntnissarten begleitet, zur Absicht hat. So ist die Beredsamkeit, welche zur Absicht hat, durch Worte Anschauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

die mit Lust begleitet sind, eine schöne Kunst. Schöne Kunst (als Beschaffenheit eines Products) ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäſsig ist (nicht zu etwas anderm das Mittel seyn soll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Besondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaſs; denn sonst könnte die Lust am schönen Gegenstande nicht allgemein mittheilbar seyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Besondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorstellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Lust begleitet wird, s. ästhetische Kunst (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck schöne Wissenschaften ist falsch, denn das, was er bezeichnet, sollte schöne Kunst genannt werden. Es giebt nehmlich keine Wissenschaft des Schönen, denn das würde heiſsen, eine auf Beweisgründen sich stützende Erkenntniſs davon, welcher Gegenstand für schön und welcher für häſslich zu erklären sei. Gäbe es aber eine solche Erkenntniſs, so wäre das Urtheil über das Schöne ein Verstandesurtheil, und kein Geschmacksurtheil, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack. Eine Wissenschaft aber, welche schön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntniſs, die sich nicht durch Beweisgründe, sondern unser Wohlgefallen an derselben empföhle, die müſste uns folglich statt der Beweisgründe durch geschmackvolle Aussprüche (Bon-Mots) belustigen, und könnte also nicht Wissenschaft seyn. Der gewöhnliche Ausdruck: schöne Wissenschaften, ist ohne Zweifel daher entstanden, daſs man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur schönen Kunst, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wissenschaft, z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit in den Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert. Daher hat man nun diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (der Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen wird, durch eine Wortverwechselung, selbst schöne Wissenschaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunst ist eine Kunst, so fern sie zugleich Natur zu seyn scheint. An einem Product der schönen Kunst, z. B. einem englischen Garten, muss man sich bewusst werden, dass es Kunst (d. i. durch Kunst hervorgebracht) sei, und nicht Natur. Allein man muss es der Form so wenig ansehen können, dass der Gegenstand nach willkührlichen Regeln ist hervorgebracht worden, um die Idee des Künstlers darzustellen, dass man ihn für ein Product der blossen Natur halten sollte. Dies Gefühl, dass das Spiel, in welches die Anschauung eines solchen Products unsere Einbildungskraft und unsern Verstand versetzt, nicht dem Zwange gewisser Regeln unterworfen ist, so dass dies Spiel dennoch der Idee angemessen ist, welche der Künstler darstellen wollte, ist der Grund der Lust, welche sich allgemein mittheilen lässt, ohne sich doch auf einen Begriff davon, wie man sich das denken müsse, was schön seyn soll, zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie so aussahe, als hätte sie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch sie darstellen wollte, d. i. als wäre es Kunst; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, es sei eine Darstellung von Ideen oder Kunst, und sie uns doch als Natur,

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, ausfieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nehmlich allgemein sagen, es mag die Naturschönheit oder die Kunstschönheit (s. Genie, 7. f.) betreffen: schön ist das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut schmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der scharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewiesen werden konnte), sondern blofs dadurch gefällt, dafs man es als Gegenstand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn sie nun die Absicht hätte, eine solche Empfindung hervorzubringen, die mit Lust begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunst einen Wohlgeschmack; welches immer etwas ist, was nicht Jedermann, sondern blofs diesem oder jenem Lust machen kann): so würde ein solches Product (z. B. eine wohlschmeckende Speise), als Gegenstand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelst eines Gefühls, das auf sinnlicher Empfindung beruhet. Hätte die Kunst hingegen die Absicht, irgend einen bestimmten Gegenstand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, so würde, wenn diese Absicht durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, dafs sich darin viel aufheben, gut verbergen läfst, u. s. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunst nicht dadurch gefallen, dafs man den Gegenstand blofs der Beurtheilung unterwürfe, sondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine schöne, sondern eine mechanische Kunst seyn; weil unter mechanischer Kunst eine solche zu verstehen ist, welche blofs Erkenntnifs des Gegenstandes, und die Geschicklichkeit, ihn dieser Erkenntnifs gemäfs hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

e. Alſo muſs man die Abſicht dem Product der ſchönen Kunſt nie anſehen. Das heiſst, ſchöne Kunſt muſs in ihrem Product ſo anzuſehen ſeyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Abſicht dabei, und doch muſs man ſich dabei bewuſst ſeyn, daſs es Kunſt iſt. Dies iſt nur dadurch möglich, daſs zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunſtproducts auf das pünctlichſte ſind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es ſeyn ſoll; daſs man aber doch keine Spur davon an dieſem Product antrifft, daſs die Regeln dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt haben (U. 186. M. II, 676.). Daſs ſchöne Kunſt, Kunſt des Genies iſt, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur ſchönen Kunſt werden erfordert:

α. Einbildungskraft, ſ. Genie, 12. f.

β. Verſtand, ſ. Genie, 12. f.

γ. Geiſt, ſ. Geiſt.

δ. Geſchmack, ſ. Geſchmack.

Die drei erſteren Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung, ſ. Geſchmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieſes noch kürzlich hier aus einander ſetzen.

g. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt. Es iſt die Frage: iſt in Sachen der ſchönen Kunſt mehr am Genie oder am Geſchmack gelegen? So ſollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzoſen mehr Geſchmack haben; woran iſt nun mehr gelegen? Genie ſchlieſst eigentlich Verſtand, Einbildungskraft

und Geiſt in ſich, der Geſchmack aber ſetzt ſie in das rechte Verhältniſs zu einander. Die Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen des Genies, denn dieſes ſchafft die äſthetiſchen Ideen, ſ. Genie, 12. Geſchmack aber iſt die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre alſo mit der einerlei, kommt es in Sachen der ſchönen Kunſt mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunſt, die bloſs Genie zum Grunde hätte, würde bloſs zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heiſst Geiſt; und daher würde eine ſolche Kunſt eher eine geiſtreiche als eine ſchöne Kunſt genannt werden müſſen. Nur eine Kunſt, die auf Geſchmack beruhet, kann allein eine ſchöne Kunſt genannt werden, denn ohne Geſchmack kann das Genie ſeinem Product nicht die ſchöne Form geben, ſ. Genie, 10. ff. Folglich iſt der Geſchmack die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), ohne welche gar kein Kunſtwerk und alſo keine ſchöne Kunſt möglich iſt (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geſchmack muſs das Genie ſtets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beſchneiden und es geſittet oder geſchliffen machen. Zugleich giebt der Geſchmack dem Genie die Leitung, worüber es ſich verbreiten und bis wie weit es gehen ſoll, um zweckmäſsig zu bleiben. Der Geſchmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht ſie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo beide Eigenſchaften des Gemüths im Widerſtreit ſind, ſo muſs das Genie dem Geſchmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, und dann eben Geſchmack heiſst (ſ. Geſchmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,

als dem Verſtande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; iſt es Naturſchönheit, ſo iſt die Natur uns ſchön, weil es uns bei der Anſchauung ſo iſt, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht; iſt es Kunſtſchönheit, ſo ſoll ſie wirklich Ideen darſtellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die ſchönen Künſte ſo eintheilen, als man die Arten, wie der Menſch ſich ausdrückt, um ſich Andern mitzutheilen, eintheilt. Die Art, wie ſich der Menſch mittheilt, iſt nehmlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Geſticulation, die die Anſchauung durch Gebehrden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten ſchöner Künſte geben:

α. die redende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Gedanken, welche hier die Anſchauungen im innern Sinn oder Vorſtellungen der bloſsen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Anſchauungen im äuſsern

Sinn durch Darstellungen im empirischen Raum oder äussere Sinnenformen;

γ. die Empfindung wirkende Kunst oder Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelst der Empfindungen durch äussere Sinneneindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte diese Eintheilung auch logisch, durch Entgegensetzung, machen, welche analytische Eintheilung, nach dem Satze des Widerspruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomisch) ist. Diese Eintheilung, welche aber zu abstract und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen aussieht, würde folgende seyn: Die schöne Kunst drückt Ideen aus entweder

α. in Worten, oder

β. in Anschauungen.

Nun haben aber die Anschauungen

αα. eine Form, diese giebt eigentliche Anschauungen; und

ββ. eine Materie, diese giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, dass er diesen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumstössliche Theorie wolle angesehen haben, sondern nur für einen Versuch, deren man mehrere anstellen könne und solle (U. 204. f. M. II, 709.).

1. Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Product.

Es können zur Hervorbringung eines Kunſtproducts mehrere ſchöne Künſte gewirkt haben, z. B. in einem Schauſpiele die Beredſamkeit und Mahlerei, ſowohl in der Darſtellung der Subjecte (ſpielenden Perſonen), als auch der Gegenſtände; im Geſange die Poeſie und Muſik; in der Oper die Poeſie, Muſik und Mahlerei (die Darſtellung der ſpielenden Perſonen und Gegenſtände, und die Theatermahlerei); im Tanz, das Spiel der Geſtalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunſtwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z. B. in einem gereimten Trauerſpiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. ſ. w. In dieſer Verbindung iſt ein ſchönes Kunſtwerk noch künſtlicher. Allein darum iſt es nicht immer ſchöner, weil ſich ſo mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und ſtört. — In aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, daſs nehmlich dieſe für die Beſchauung und Beurtheilung zweckmäſsig ſei, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht. Das Weſentliche der Kunſt beſteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenſtandes durch die Sinne (nehmlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenſtand), daſs dieſe Genuſs verſchaffe. Statt daſs die Betrachtung des Schönen den Geiſt cultivirt, läſst die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, ſondern macht vielmehr auf die Länge den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewuſstſeyn ſeiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch *) (U. 213. M. II, 717.).

*) Das Weſen der ſchönen Künſte beſteht alſo nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künſte) behauptet wird: in der

Die schönen Künste müssen mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn diese gefallen nicht bloss als Mittel wozu, sondern um ihrer selbst willen; und das Wohlgefallen, welches die schönen Künste verursachen, ist dann dauernd. Ist aber in einem Kunstwerk gar keine moralische Tendenz, so dient es nur zur Zerstreuung, d. i. dazu, sich noch unnützlicher zu beschäftigen und noch unzufriedener mit sich selbst zu machen. Ueberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der Absicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste unter einander. Unter allen schönen Künsten behauptet die Dichtkunst den obersten Rang, denn sie verdankt ihren Ursprung fast gänzlich dem Genie, und will am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet seyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zusammenstimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung derselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemessen ist, und die sich also für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie stärkt aber auch das Gemüth dadurch, dass sie es sein freies, selbst-

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Gesang kann schön seyn, ohne reizend und rührend zu seyn, eben so darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunst eben nicht reizend oder angenehm seyn, um schön zu seyn.

thätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läſst, die Natur als Erſcheinung nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von ſelbſt darbietet. Sie *ſpielt* endlich mit dem Schein, den ſie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen iſt die *Beredſamkeit* (nicht *Beredheit* und *Wohlredenheit*, zuſammen *Rhetorik* genannt) die Kunſt zu *überreden* (ſtatt zu *überzeugen*, wozu bloſs Gründe, ohne alle Kunſt des Redners, hinreichen), und ſollte alſo aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannt ſeyn *), ſ. *Beredſamkeit*, 2.

*) Wenn mein Freund *Blühdorn* (in ſeiner Abhandlung: über die *Simplicität* des Ausdrucks in Predigten, vor ſeinen *Religionsvorträgen*, Magdeburg 1801) mit dieſem Urtheil nicht zufrieden iſt, ſo rührt es daher, weil er das *Beredſamkeit* nennt, was bei Kant *Rhetorik* heiſst. Man kann ſich die Sache ſo vorſtellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz ſimpel vor, *ohne alle Rückſicht* darauf, wie er ſich darüber ausdrückt, wenn er nur Einſicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er ſieht bei ſeinem Vortrag zugleich darauf, daſs er ſich rein, leicht, richtig und paſſend ausdrücke, d. i. er wendet *Wohlredenheit* dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daſs er auch ſeine Einbildungskraft, wenn ſie fruchtbar und zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtig iſt, aufbietet und vermittelſt derſelben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in ſeiner Gewalt hat, ſeinen Satz mit den Beweisgründen deſſelben ins Licht ſetzt, d. h. er wendet *Beredheit* dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daſs der Zuhörer für ſeinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daſs für

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, so folgt nach der Dicht-

seine Behauptung gestimmt werde, und der Kanzelredner bildet sich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion sei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Lasterthat seltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem ist es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet also die Kunst auf, seiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch sie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, sondern gewinnen, wodurch sich selbst, wenn die Behauptung auch wahr ist, woran dem Redner als solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen schönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut also das, was der Dichter thut, er erregt einen schönen Schein, nur mit dem Unterschied, dass man bei dem Product des Dichters weiss, dass es Schein ist, bei dem Product des Redners aber diesen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig ist, und interessirt ihn für die Behauptung. Daher ist nun in jedem, durch die Kunst des Redners bewirkten, Fürwahrhalten stets Ueberzeugung und Ueberredung vermischt, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maasse durch den schönen Schein getäuscht, in welchem sich Ueberredung in seine Ueberzeugung eingemischt hat. Diese Kunst des Redners heisst nun Beredsamkeit. Aus dieser Exposition erhellet, dass Beredheit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden sind. Wer beide zusammen besitzt, ist der Redner ohne Kunst (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künste oder Kunstgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch ästhetische Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredsamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, ist eine, nicht achtungswürdige, Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, diese mögen nun immer so gut gemeint und auch wirklich so gut seyn als sie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht sollen nur selbst und allein das Gemüth bestimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. s. w. dasselbe für sie gewinnen; sonst wird der Mensch für das Recht und die Pflicht bestochen und überredet. Die Künste des Redners schieben also stets der Unabhängigkeit der Pflichtgesinnung das blinde mechanische Spiel des sogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben schon die Alten dies an der Beredsamkeit getadelt, und sie daher eine böse Kunst, eine

kunst die Tonkunst, welche der Dichtkunst am nächsten kommt, und sich mit derselben auch sehr natürlich vereinigen läſst. Sie steht aber hinter der Dichtkunst, weil die Musik nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig läſst, sondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, spricht; weil diese Empfindungen vorübergehender sind, als die Gedanken, welche die Poesie zurückläſst; und weil sie mehr Genuſs geben als cultiviren. Daher verlangt sie auch öftern Wechsel, und verträgt, wenn sie als Kunst wirken soll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil diese nicht Wohlgefallen, sondern Ueberdruſs wirkt. Allein sie bewegt das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunst und jede andere der schönen Künste, s. Musik (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, so hat Musik unter den schönen Künsten den untersten, so wie unter denen, die nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten Platz. Der Musik gehen, wenn man die Cultur zum Maaſsstab der Schätzung nimmt, die bildenden Künste vor, denn diese machen einen bleibenden, die Musik aber macht nur einen vorübergehenden Eindruck, s. Musik und Malerei (U. 220. M. II, 721.).

Kunstinstinct,

s. Trieb.

Kunst zu täuschen genannt; selbst Quinctilian nennt sie eine Kunst zu überreden, Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenschaften rege zu machen, sondern er war genöthigt, sich bloſs auf den Vortrag dessen, was zur Sache gehörte, einzuschränken.

Kunſtproduct,

ſ. Product.

Kunſtſchönheit,

ſ. Genie, 8. und Kunſt, ſchöne.

Kunſtverſtand,

ſ. Verſtand.

Kunſtweisheit,

göttliche Kunſt, *ars ſapientiae*, *ars divina*, *art divin*. Eine Kunſt, welche Ideen adäquat iſt (S. III, 387 *). Dies ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; denn Ideen ſind Begriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen überſteigt nur alle Einſicht der menſchlichen Vernunft. Es läſst ſich alſo wohl eine Kunſt denken, die alle andere Kunſt überträfe, und von keiner übertroffen würde, dieſe würde alſo in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunſt in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Dieſe Kunſt wäre demnach eine göttliche Kunſt, und der Begriff einer ſolchen Kunſt iſt ſelbſt eine Idee.

2. Weisheit iſt die Eigenſchaft eines Willens, daſs er zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen ſtimmt. Das höchſte Gut, als der Endzweck aller Dinge, iſt aber eine Idee; denn es iſt in keiner Erfahrung dem Begriff deſſelben angemeſſen (adäquat) zu finden. Eine Kunſt alſo, welche das höchſte Gut

hervorbringen kann, iſt eine göttliche Kunſt, und verdient den Namen der Weisheit. Denn Kunſt iſt das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; iſt nun dieſer Zweck das höchſte Gut, der Endzweck aller Dinge, ſo ſtimmt der Wille damit zuſammen, und dieſe Eigenſchaft deſſelben iſt Weisheit, und alſo dieſe Eigenſchaft mit jenem Vermögen verbunden eine Kunſtweisheit, die nur der Welturheber haben kann.

3. Dieſe Kunſtweisheit iſt aber von der moraliſchen Weisheit zu unterſcheiden; jene beſtehet nehmlich in dem Vermögen, das höchſte Gut hervorzubringen, dieſe in der Beſchaffenheit des Willens, daſſelbe zum oberſten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee iſt real oder hat objective Gültigkeit, wenn ſie unentbehrlich iſt entweder zum ſyſtematiſchen Gebrauch des Verſtandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Beſtimmung zu geben. Die Idee der Kunſtweisheit iſt eine Idee der erſtern Art, ſie iſt unentbehrlich zur Erklärung des Zuſammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zuſammenhang wir doch bei den organiſchen Cörpern nicht leugnen können, indem bei denſelben alles als wechſelſeitiges Mittel und Zwecke zuſammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und iſt alſo die mechaniſch wirkende Urſache derſelben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf ſie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren ſoll. Hier iſt offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine beſtimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müſſen daher, da wir dieſen Zuſammenhang nicht aus bloſsen wirkenden Urſachen und alſo dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigſtens in der Beurthei-

lung der Natur ſo verfahren, als liege den nicht mechaniſch gewirkten, alſo nicht nothwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Abſichten wirkende Willkühr zum Grunde, das iſt, eine Kunſtweisheit, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entſtehen läſst. Die Teleologie oder Lehre von den Zwecken, auch durch ſie die Phyſikotheologie, oder Lehre von Gott, in ſo fern die Welt als ſein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweiſe ſeiner Kunſtweisheit in der Erfahrung. Dieſes, und daſs von der Kunſtweisheit kein Schluſs auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Anſehen nach die Kunſtweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen ſind, folglich Ideen realiſirt ſind, findet man auseinandergeſetzt und aufgelöſet in den Art. Teleologie, Naturzweck und Endzweck, 13. (S. III. 487. *).

Kunſtwerk,

ſ. Product.

L.

Lachen,

ſ. Gedankenſpiel, 3. ff.

Landesverweiſung,

Recht derſelben, *jus exilii*, *droit d'exil*. Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutſchen Sprache Elend genannt, zu ſchicken (K. 208.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu ſtrafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausſchlieſsung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu ſeyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwieſen wird, ſo bedeutet das ſo viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb ſeiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgeſtoſsen oder des Landes verwieſen werden, welcher ſich der in einem Staate herrſchenden Autorität darum widerſetzen wollte, weil der Urſprung derſelben nicht rechtmäſsig geweſen ſei; indem

ihr Recht eben darin liegt, daſs ſie herrſchend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, iſt (K. 208. 174.).

Laſter,

vitium, *vice*. Dieſes Wort wird, wie ſo viele, in einer ſubjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur geſetzwidrigen Handlung, objectiv die geſetzwidrige Handlung ſelbſt, Laſter genannt. Jener Hang iſt der in dem Menſchen liegende Grund der Möglichkeit, daſs ſeine Geſinnung dem Geſetze der Pflicht zuwider ſei, ſofern dieſer Grund für den Menſchen zufällig iſt. Die Möglichkeit aber heiſst, daſs dieſe pflichtwidrige Geſinnung wirklich werden kann (R. 56.).

2. Objectiv iſt Laſter (*peccatum derivativum*) alle geſetzwidrige That, welche der Materie nach dem Geſetze widerſtreitet (R. 25). Die Handlungen, welche dieſen Namen haben, werden alſo

a. einer geſetzwidrigen Maxime gemäſs ausgeübt;

b. geſchieht dieſes der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heiſst, es wird bei dieſer Bedeutung nicht darauf geſehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, ſondern nur darauf, daſs die Handlung einer geſetzwidrigen Maxime gemäſs iſt, die Maxime des Handelnden mag ſeyn welche ſie wolle.

3. Das Laſter, in ſubjectiver Bedeutung, iſt das Widerſpiel (*contrarie ſ. realiter oppoſitum*) von der Tugend. Denn Tugend iſt die Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der

Pflicht (R. 36.); nun kann man sich die blosse Abwesenheit der Tugend, oder das Nichtseyn derselben im Menschen, denken, dies ist Untugend oder moralische Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen gesetzten Zustand eines Menschen, dies ist Laster oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraisten mit einer jeden Grösse thun, die Tugend durch den Buchstaben a bezeichnen, und andeuten wollen, dass man ihr etwas entgegen setze, was ganz das Widerspiel von ihr ist, also eine gleiche Stärke des Gemüths zu gesetzwidrigen Handlungen: so kann man die Tugend $= + a$ setzen, d. h. sie ist gleich (welches das Zeichen $=$ bezeichnet) einer Grösse (a), der man etwas entgegen setzen will (welches das Zeichen + bezeichnet). Dann ist das Laster $= - a$, d. h. es ist in dem Gemüth z. B. eines andern Menschen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerspiel (welches durch das Zeichen — angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften ist es Stärke zu gesetzlichen, in dem Gemüth des Lasterhaften zu gesetzwidrigen Handlungen. Ist aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, so ist das Untugend $= 0$, welches blos die Abwesenheit der Tugend, aber auch die Abwesenheit des Lasters, also noch nicht die Anwesenheit eines Lasters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht ist eigentlich allein Tugend, die Schwäche dieses Vorsatzes ist blos Untugend, oder ein Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*); Laster aber ist, wenn es dem Subject Grundsatz ist, sich der Pflicht nicht zu fügen. Daher ist nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Laster; sondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heisst

Uebertretung (*peccatum*), iſt ſie aber vorſetzlich, ſo daſs ſie dem Subject zum Grundſatz geworden iſt, dann iſt ſie eigentlich eine ſolche Handlung, die man Laſter nennt. Eine ſolche Handlung iſt Verſchuldung (*demeritum*), und nicht bloſs moraliſcher Unwerth *) (T. 21.),

5. Die Unterlaſſung der bloſsen Liebespflichten, nehmlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es ſei nun der Mitfreude oder des Mitleids, iſt Uebertretung, aber bloſs Untugend. Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen Achtung für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt Laſter; denn durch die Verabſäumung der Liebespflichten wird kein Menſch beleidigt, ſondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlaſſung der Pflichten aus ſchuldiger Achtung aber geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäſsigen Anſpruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heiſst: die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des Widerſpiels (*contrarie oppoſitum virtutis*), ſo iſt das offenbar ein Verſehen, und muſs heiſsen, des logiſchen Gegentheils (*contradictorie oppoſitum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerſpiels der Liebespflichten ſind die Laſter des Menſchenhaſſes, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter (T. 143.).

*) Jener Unterſchied, den Engelhard macht (*Leibnitii OO. V. I, p.* 486, o.), um Leibnitzens Vorſtellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moraliſcher Stärke hielt), daſs nur in metaphyſiſcher Bedeutung das Böſe = 0 ſei, in moraliſcher Bedeutung aber daſſelbe allerdings ein wirkliches Verhältniſs unſrer Handlungen zum Geſetz ſei, iſt folglich nichtig.

6. Ein wahres Laster ist daher ein qualificirtes Böse, d. i. ein solches, bei welchem gesetzwidrige Grundsätze statt finden, so daſs das Böse dadurch (als vorsätzlich) in die Maxime des Subjects ist aufgenommen worden. Dies ist z. B. bei Leidenschaften möglich, denn diese sind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden sind, ihnen hängt der Mensch mit Ruhe nach, und diese läſst Ueberlegung zu, und verstattet also dem Gemüth, sich darüber gesetzwidrige Grundsätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menschen die sinnliche Begierde entsteht, die man Haſs nennt, so kann diese Begierde, wenn der Mensch ihr nicht widersteht, ihm zur Gewohnheit werden, sie wird also in ihm eine bleibende Neigung, die sich dann auf die angegebene Art, wenn der Mensch über sie brütet, mit dem Laster verschwistert, welches man Haſs nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich aus eben dem Grunde nicht so sehr mit dem Laster (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Laster sich denken, wie es denn unvermeidlich ist, nichts anders heiſst, als sich verschiedene Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Lasters, nehmlich der gesetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der gesetzlichen zu geben, und sie in seine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieses Grundprincip des Lasters, das als solches unerklärlich ist, wird zuweilen personificirt oder als eine Person dargestellt, und dann der Böse oder der Teufel genannt. Denn das Laster, als die herrschend böse Gesinnung des Menschen, wird so vorgestellt, als sei es nur Eine, und als besitze es die Menschen, weil, wenn der Mensch so vorgestellt würde, als besäſse der Mensch das Laster, die falsche Vorstellung entsteht: als habe der Mensch die Wahl gehabt zwischen Tugend und Laster, und sich für das letzte durch freien Willen bestimmt, da er doch,

wenn er dem Laſter ergeben iſt, angeſehen werden muſs, als ſei er ein Sklave ſeiner Laſter. Das perſonificirte Böſe iſt aber nichts weiter als eine äſthetiſche Maſchinerie, d. i. die Verſinnlichung eines ſich im Ueberſinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Urſprung des Böſen gleichſam als gelöſet darzuſtellen, und zugleich dadurch, wie durch jede ſinnliche Darſtellung im Praktiſchen, auf das Gefühl, aber in moraliſcher Hinſicht, zu wirken (T. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenſtände, auf die der Wille aus dem Princip des Laſters gerichtet ſeyn kann, alſo alle Laſter (in objectiver Bedeutung), auf zwei Claſſen bringen, nach der zwiefachen Anlage, die in dem Menſchen das laſterhafte Begehren möglich macht. In dem Menſchen iſt nehmlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menſchheit (ſ. Anlage des Menſchen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Laſter gepfropfet werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Dieſe Laſter können Laſter der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehiſche Laſter heiſsen (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menſchheit können ebenfalls allerlei Laſter gepfropft werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Aus dieſer Anlage entſpringen nehmlich Eiferſucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die gröſsten Laſter geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde anſehen, gepfropft werden. Dieſe Laſter können Laſter der Cultur und, im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit, teufliſche Laſter

genannt werden (s. Anlagen des Menschen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laster sind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchsten Grade). Diese Gegeneinanderstellung ist Uebertreibung. Menschen können zwar auch in viehische Laster fallen, allein der Grund davon ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Anlage dazu, sondern der Missbrauch dieser Anlage (T. 137. f.).

11. Ein Laster ist von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewisser Maximen unterschieden, sondern sie sind ihrer Beschaffenheit nach, oder specifisch von einander verschieden, das Laster und die Tugend drücken beide das Verhältniss der Willkühr zum Gesetz aus, aber das eine ist das Entgegengesetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundsatz des Aristoteles *), die Tugend in dem Mittlern zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch. Gesetzt, gute Wirthschaft sei das Mittlere zwischen zwei Lastern, Geitz und Verschwendung, so kann sie weder durch die Verminderung der Verschwendung oder durch Ersparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht sagen, die Tugend der guten Wirthschaft ist die, wo sich die Verminderung der Verschwendung und des Gesetzes, die sich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieser Laster hat seine eigene

*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Maxime, die sich beide einander nothwendig widersprechen. Der Geitz als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genuſs seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf den Genuſs bloſs in dem Besitz desselben zu setzen *). Die Verschwendung als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genuſs des Vermögens zu setzen, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen. Die Sparsamkeit hat aber die Maxime, sowohl den Genuſs des Vermögens, als auch die Erhaltung desselben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Aristoteles fragt: ob dies bestimmter sei, als der Grundsatz des Aristoteles? Die Antwort ist: allerdings. Garve stellt sich nehmlich vor, Kant behaupte, der Geitz bestehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Absicht auf den Genuſs, und sagt nun: Wohlleben heiſse sich ein Vergnügen verschaffen, also hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man sich verschaffe, und alle sei doch auch eine Gröſse.

Allein 1. Kant sagt ausdrücklich (T. 89.): nicht das Maaſs der Ausübung sittlicher Maximen, sondern die Maxime bestimmt die Tugend oder das Laster. Folglich bestehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir versage, sondern in der Maxime, mir jedes zu versagen, um das Vermögen zu erhalten, und das ist bestimmt;

2. ist es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Absicht auf mehrere oder wenigere, sondern auf Genuſs überhaupt, redet;

3. ist alle zwar auch eine Gröſse, aber eine bestimmte Gröſse, die kein weniger oder mehr zuläſst.

Man hüte sich nach einem solchen Beispiel wohl vor dem Ausspruch: „Kant ist widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt.“

12. Eben so wenig, und aus demselben Grunde, kann ein Laster durch eine grössere Anwendung gewisser Mittel, als es zweckmässig ist, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewisser Mittel, als sich schickt oder zweckmässig ist, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht bestimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laster zu seyn; folglich, da hierauf alles ankommen muss, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmässig sei oder nicht, so kann das keine Erklärung seyn. So ist z. B. die Erklärung, die Verschwendung ist eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt sich: wann ist sie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Daher macht auch die sittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen aus. Diese sittliche Stärke wird auch die eigentliche, nehmlich praktische Weisheit des Menschen genannt. Denn sie macht den Endzweck des Daseyns des Menschen auf Erden zu dem ihrigen, s. Endzweck und Gut, höchstes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laster, welche Tugendpflichten widerstreiten, ist nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laster, welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

α. der Selbstmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung,

γ. der unmäſsige Genuſs der Nahrungsmittel,

2. der Cultur,

α. die Lüge,

β. der Geitz,

γ. die falſche Demuth,

II. Laſter, welche der Tugendpflicht des Menſchen gegen andere widerſtreiten,

1. des Menſchenhaſſes,

α. der qualificirte Neid,

β. die qualificirte Undankbarkeit,

γ. die qualificirte Schadenfreude,

2. der Menſchenverachtung,

α. der Hochmuth,

β. das Afterreden,

γ. die Verhöhnung.

15. Das Laſter I, 1, β. heiſst auch ein unnatürliches Laſter (*crimen carnis contra naturam*), weil es in der Maxime beſteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geſchlechtsorganen und Geſchlechtsvermögen zu machen. Unnaturlich iſt dies Laſter, weil der Menſch zu demſelben, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, eine Perſon ſeines eigenen Geſchlechts, oder ſich

selbst, oder ein Thier von einer andern als der Menschengattung, sondern durch die Einbildung von demselben, also gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, sondern er sich selbst den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigern Naturzweck, als selbst die natürliche Liebe zum Leben hat; denn diese zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menschen (Individuums) ab, der Geschlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laster heisst auch ein unnennbares Laster, weil ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grade widerstreitende, Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, und in dem Maasse eine Abkehrung von diesem Gedanken erregt, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird. Es ist eben daher eine noch verwerflichere Läsion (Verletzung der Rechte) der Menschheit in der eigenen Person des dieses Lasters sich schuldig machenden, als der Selbstmord, den man, mit allen seinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es ist als ob sich der Mensch beschämt fühlt, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu seyn. Daher veranlasst und erfordert selbst die erlaubte (an sich freilich bloss thierische) cörperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll. Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des bloss unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den erstern betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht ge-

gen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit wegwirft und aufgiebt, wenn er sich bloss zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person, nicht in dem ganzen Geschlecht, durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit ist dadurch noch nicht erklärt. Dieses unnatürliche Laster scheint auch darum verwerflicher zu seyn als der Selbstmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laster hingegen ist eine weichliche Hingebung an thierische Reize. Der Mensch überlässt sich bei demselben gänzlich der thierischen Neigung, und macht sich zur geniessbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt sich so aller Achtung für sich selbst. Dieses Laster kann also durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

S. übrigens den Art. Böses.

Kant Rel. inn. der Grenzen der blossen Vern. 1. St. I, S. 16 — II, S. 25 — III, S. 36.
Dess. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII. S. 21. — XIII. S. 43. ff. — XV. S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptst. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abschn. §. 41. S. 143.
Dess. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. 1. Tit. §. 24. S. 107.
Die Ethik des Aristoteles übers. u. erl. von Christian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. 6tes K. Erläut. S. 609.

Latitudinarier

in der Moral, *latitudinarii ethices*. Die Antipoden der Rigoristen, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan ſind, daſs ſie moraliſche Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menſchlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge zuzulaſſen (R. 9.).

2. Ein moraliſches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menſchlicher Charakter, die weder gut noch böſe wären; ſo wäre der Menſch überhaupt ein ſolches moraliſches Mittelding, wenn er in ſeiner Gattung weder gut noch böſe wäre. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen; denn in Anſehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nehmlich das Vergnügen a nennen, ſo iſt der Schmerz = — a (in der Bedeutung wie im Art. Laſter, 3.). Der Zuſtand, worin eins von beiden angetroffen wird, iſt die Gleichgültigkeit = o. Allein die Sittenlehre darf keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge einräumen, ſo lange es möglich iſt, weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüſsen. Diejenigen nun, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, daſs es keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoriſten in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüſsler, ſolche, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, daſs es nehmlich ſolche moraliſche Mitteldinge giebt) kann man Latitudinarier nennen. Sie ſind aber entweder Latitudinarier der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böſe, alſo keines von beiden, ſind, iſt ein Latitudinarier der Neutralität, und kann ein Indifferentiſt in der Moral heiſsen, weil er der Meinung iſt, daſs gewiſſe Handlungen in Anſehung der Moralität gleichgültig ſind. Wer aber behauptet, es gebe gewiſſe

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich sind, nehmlich in einigen Stücken gut in andern böse, ist auch ein solcher Latitudinarier, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böse, in Einem Gegenstande vereinigen will, und kann darum ein Synkretist (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heissen.

3. Um nun einzusehen, dass beide Behauptungen falsch sind, stelle man sich die Sache wieder durch eine Art von mathematischer Construction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute a, so kann man sich die Aufhebung des a auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictorische oder durch conträre Entgegensetzung. Die erste ist die logische Entgegensetzung, durch welche ich bloss das a als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht = a; die andere ist die reale Entgegensetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerspiel von dem a ist, und wodurch, wenn ich es mit dem a verbinde, dasselbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus = a oder das negative a = — a.

4. Die leichteste Art nun einzusehen, dass es keine moralischen Mitteldinge giebt, ist, wenn man bedenkt, dass das Entgegengesetzte des Guten = a, entweder das Nicht = a, d. i. das Nichtgute, der blosse Mangel des Guten, d. i. der Maxime gut zu handeln, = o ist; oder dass es das Minus = a, d. i. das wirkliche Gegentheil, das Widerspiel des Guten, d. i. die Maxime, böse zu handeln, ist, = — a, welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches ist, das vom blossen Mangel des Guten und folglich auch vom blossen Mangel des Bösen wohl zu unterscheiden ist. Das Nicht-

gute = — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das positive Böse genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moralische Gesetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, sondern, wie die Anhänger des Glückseligkeitsprincips (Eudämonisten) behaupten, es müfste immer erst noch ein Gegenstand da seyn, um dessentwillen wir das Gesetz befolgen, und welcher also, vermittelst des sinnlichen Triebes, den der Gegenstand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Gesetzes bestimmte. Dann wäre das Moralischgute oder die Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = a, das Nichtgute = o, nehmlich der Mangel einer Triebfeder, das Gesetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenstand auf die Willkühr, d. h. das Moralischgute = a wäre zu betrachten wie eine Gröfse, die mit o multiplicirt ist (a×o). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. s. w. wirken (d. h. die Triebfeder ist zweimal so wirksam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, so giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil × das Zeichen der Multiplication ist, so ausgedrückt werden kann: a×o. Dann wäre es also nichts Böses, wenn kein Gegenstand von aufsen als Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, sondern nur ein Mangel aller moralischen Triebfeder überhaupt.

6. Das moralische Gesetz ist aber selbst in uns Triebfeder der Willkühr; denn sonst würden wir nicht um des Gesetzes, sondern um des Gegenstandes willen, d. i. nicht aus Moralität, sondern wegen einer sinnlichen Triebfeder, also aus Sinnlichkeit, das Gesetz befolgen. So sei nun das Gesetz als Triebfeder = a, wirkt nun diese Trieb-

feder nicht, oder ist ein Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = o vorhanden, so muss eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Gesetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heisst, es muss im Gemüth eine Widerstrebung gegen das Gesetz = — a vorhanden seyn, folglich eine wirkliche böse Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Gesetzes unwirksam macht, und dadurch den moralischen Zustand, der = o ist, hervorbringt. Dieser Zustand = o ist also nicht moralische Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Ansehung der Moralität, sondern beruhet wirklich auf einer bösen Gesinnung. Es giebt also wirklich zwischen einer bösen Gesinnung, d. i. einer solchen, welche gesetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwischen einer guten Gesinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies ist die Beantwortung der Frage, nach der rigoristischen Entscheidungsart. Der Unterschied zwischen der Natur, nach welcher es einen blossen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich ist, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelst einer sehr wohlschmeckenden aber schwer zu verdauenden Speise) zu einer Handlung (z. B. diese Speise zu geniessen) bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (d. i es sein Wille geworden ist, nach dieser Maxime zu handeln, oder sie zu seiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu seiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer sehr wohlschmeckenden Speise, die nicht oft vorkömmt, mehr zu geniessen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Gesundheit

geſchehen kann); ſo allein kann eine Triebfeder mit der abſoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zuſammen beſtehen. Das moraliſche Geſetz iſt aber für ſich ſelbſt Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu ſeiner Maxime macht (ſichs zur Regel macht, nach der er ſich verhalten will), iſt moraliſch gut. Derjenige alſo, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu ſeiner Regel gemacht, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung. Es muſs folglich eine andere Triebfeder, die dem Geſetz entgegen geſetzt iſt, auf die Willkühr deſſelben Einfluſs haben. Dieſes kann aber vermöge der Vorausſetzung (daſs die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in ſeine Maxime beſtimmt werden kann) nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe dem Geſetz entgegengeſetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetz) in ſeine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moraliſche Geſetz indifferenter, ſondern böſer Menſch iſt). Auf dieſe Art iſt es alſo einleuchtend, daſs ein Menſch in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böſe, ſeyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine moraliſch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) eine bloſs aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſeyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, iſt weder gut noch böſe; dieſe Handlung ſteht nehmlich in gar keiner Beziehung aufs moraliſche Geſetz. Wenn nehmlich der Hund handelt, ſo handelt er bloſs nach Geſetzen der Natur und nicht nach Geſetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in ſeine Willkühr auf, ſondern wird bloſs, ohne alle Verſtandesregel, obwohl vermittelſt Vorſtellungen, zu ſeinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen ſind aber keine Thatſachen (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

diesen Handlungen aus freier Willkühr versteht; und in Ansehung solcher blossen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten sind, also moralisch-gleichgültig scheinen, vorausgesetzt werden muss (R. 10. *)).

9. Ja aber, sagen die Latitudinarier der Coalition, der Mensch kann doch in einigen Stücken sittlich gut, und in andern zugleich böse seyn. Man muss doch zugeben, dass z. B. Jemand ein ehrlicher Mann seyn, und zugleich in Ansehung des Geschlechtstriebes nicht so gewissenhaft seyn kann. Diese Behauptung ist nun ebenfalls falsch; denn ist Jemand in einem, z. B. in Ansehung fremden Eigenthums, gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, sollte er also in einem andern Stücke, z. B. in Ansehung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, zugleich böse seyn, so hat er das moralische Gesetz nicht in seine Maxime aufgenommen, weil dieses Gesetz, als solches, das ist als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, stets befolgt werden muss, wenn es als Gesetz in die Maxime aufgenommen seyn soll. Nun befolgt er das Gesetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, also ist das Gesetz nicht als Gesetz, sondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich ist es nicht das Gesetz, was ihn, als solches, auch z. B. in Ansehung des Eigenthums bestimmt, sondern er hat eine andere Maxime in seinen Willen als sein Gesetz aufgenommen, nehmlich sich nur dann durchs Gesetz bestimmen zu lassen, es also nicht als allgemeingültig, sondern als eine besondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der sinnlichen Triebfeder nicht so gross ist, als bei der Befriedigung des Geschlechtsrtiebes, im letztern

Falle aber diese Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philosophen drückten die Frage: ob der Mensch von Natur gegen die Tugend und das Laster gleichgültig (indifferent) sei, so aus: ob die Tugend erlernt werden könne *)? Die andere Frage, ob der Mensch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei, drückten sie so aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nehmlich, so wie wir es hier gethan haben, die Tugend an sich, in der Idee der Vernunft (oder wie der Mensch seyn soll). In der Erfahrung, oder so wie der Mensch in der Erscheinung ist, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da sind manche Menschen gegen das Moralgesetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menschlichen Richter (nach empirischem Maassstabe), der nur auf Legalität oder Gesetzmäfsigkeit der Handlung siehet, sind sie also dann weder gut noch böse, oder theils gut, theils böse; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung siehet, sind diese alle böse (R. 13. *)).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. 1. Stück. Anmerkung, S. 9—13.

*) Plato untersucht diese Frage in seinem Gespräch Meno oder von der Tugend, und Aeschines im ersten Gespräch, welches den Titel hat: von der Tugend, ob sie erlernbar sei. Beide behaupten, sie sei nicht erlernbar, sondern entstehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Ursprung sei für uns unerforschlich. Nur Aristoteles, Ethik 2. B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verstande, das Talent, sich willkührlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss, beurtheilt werden. Die Laune ist ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewisses vom Subject selbst abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes, Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, ist eine gewisse Gemüthsdisposition oder Gemüthsstimmung, welche auch Laune genannt wird; und so ist Laune, in subjectiver Bedeutung, die Naturgabe, sich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu versetzen. Diese Gemüthsstimmung besteht aber darin, dass man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, so gar umgekehrt, beurtheile. So herrscht in der horazischen Ode *) an den über die See segelnden Virgil fast ganz die Laune des Dichters, sich alles als gefährlich vorzustellen. Er schilt darum auf die Verwegenheit der Menschen, dass sie das Reisen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewissen Vernunftprincipien, die einer solchen Gemüthsstimmung zum Grunde liegen, gemäss beurtheile. Das Vernunftprincip oder die Maxime des Horaz war, sein Gemüth zum Verdruss zu stimmen, und alles Virgils Reise Betreffende durch dieses Glas zu betrachten (U. 230.).

*) *Lib. I, Od. III. Sic te diva etc.*

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkührlich in eine solche Gemüthsstimmung gesetzt zu werden, und diese unwillkührliche Gemüthsstimmung selbst. Diese Laune hat den Menschen in ihrer Gewalt, und macht, dass er sich vorstellt, die Dinge wären wirklich so ganz anders und verkehrt beschaffen, als er sie beurtheilt. Die Laune in der erstern Bedeutung hingegen hat der Mensch in seiner Gewalt, und er weiss es sehr wohl, dass die Dinge nicht so sind, wie er sie sich in dieser Gemüthsstimmung vorstellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erstere oder letztere, es sei, in welcher z. B. der Schriftsteller war, als er schrieb. Ob nehmlich der Dichter selbst ein gefärbtes Glas sich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun so beschreibt, als glaube er, sie wären wirklich so gefärbt, oder, ob ihm dieses Glas von seiner Gemüthsstimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, dass die Dinge so beschaffen sind, als sie ihm durch das gefärbte Glas seiner Gemüthsstimmung, das er nicht beachtet, erscheinen, das kündigt sich bald durch die Darstellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkührlich unterworfen ist, also von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, ist launisch. Diese launische Sinnesart ist eine Gemüthsstimmung zu Anwandlungen eines Subjects besonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen sich dieses selbst keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht selbst, und auch nicht etwas ausser demselben die Ursache ist; eine Disposition, die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. In einer lustigen Laune sieht der Launische alles von der ergötzenden und belustigenden Seite an, es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüsslichen Laune aber ist ihm alles verdrüsslich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Wie ein Gelbſüchtiger alles gelb ſieht, ſo erſcheinet einem Launiſchen in guter Laune alles luſtig, in übler Laune alles verdrüſslich, ſeine Urtheile, Empfindungen und Handlungen ſind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſes launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, iſt alſo von der launiſchen Sinnesart ganz unterſchieden; der Hauptunterſchied zwiſchen beiden aber iſt das Willkührliche im erſtern. Dieſes Talent macht durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt (indem er ſie gleichſam auf den Kopf ſtellt), mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. Die Contraſte, in die der launigte Dichter die Gegenſtände ſtellt, geben ihm auch die beſte Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwiſchen den Extremen recht ſichtbar zu machen. Beſonders aber muſs derjenige, welcher im Fach des Luſtſpiels etwas vorzügliches leiſten will, ſich in jede Art der Laune zu ſetzen wiſſen; weil dies das ſicherſte Mittel iſt, den Zuſchauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Dieſe Manier gehört indeſſen mehr zur angenehmen als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der ſchönen Kunſt immer einige Würde an ſich zeigen muſs, und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung, erfordert. Die ſchöne Kunſt gefällt, aber die angenehme Kunſt vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüſtigen Laune des Anakreon, die ihn ſo naiv macht, und

jede merkliche Laune hat etwas an ſich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verſchafft uns alſo Genuſs, und es iſt nicht das Wohlgefallen der bloſsen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, ſondern das Vergnügen der Sinnenluſt, wodurch es uns reizt und intereſſirt (U. 230.).

Kant Critik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

Lauterkeit,

der Pflichtgeſinnung, *puritas moralis, pureté morale.* Wenn das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlung aus Pflicht geſchieht. Dieſe Lauterkeit der Pflichtgeſinnung iſt das eine Stück der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in bloſs ſittlicher Abſicht, und beſteht darin, daſs ſich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Abſichten der Pflichtgeſinnung beimiſchen; denn ſo weit jene ſinnlichen Abſichten die Triebfedern der Handlung ſind, ſo weit iſt dieſe nicht ſittlich gut, ſondern nur pflichtmäſsig. Das Gebot iſt hier: ihr ſollt heilig ſeyn (1 Petr. 1, 16.). Menſchliche Heiligkeit iſt Lauterkeit der Pflichtgeſinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas eccleſiae*), ſ. Kirche.

Leben,

vita, vie. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln zu beſtimmen (N. 120.).

Eine Subſtanz iſt dasjenige Subject des Daſeyns, was ſelbſt nicht wiederum als Prädicat zum Daſeyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen iſt der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewiſſen Actus in uns beruhet. Folglich beſtehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, in ſich hat, der es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Iſt dieſes für ſich beſtehende Subject, dieſe Subſtanz, endlich, ſo iſt die Handlung, zu welcher ſie ſich beſtimmt, eine Veränderung ihres Zuſtandes. Iſt dieſe Subſtanz materiell, d. h. erfüllt ſie einen Raum, ſo ſind die einzigen Veränderungen ihres Zuſtandes, zu denen ſie ſich beſtimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Subſtanz ſelbſt liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Wille. Dieſe Gründe, die es der Subſtanz möglich machen, ihren Zuſtand ſelbſt, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung ſelbſt, welche dieſe Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorſtellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es iſt unmöglich, daſs das Leben in der Materie liege, denn die Materie iſt eine Vorſtellung, welche uns bloſs durch äuſsere Sinne möglich iſt, das Leben aber iſt ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloſs Vorſtellungen des innern Sinnes ſind. Wie könnte denn alſo eine bloſs dem innern Sinne zugehörige Beſtimmung eine Beſtimmung der Materie, als ſolcher, oder einer dem äuſsern Sinn zugehörigen Subſtanz ſeyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie suchen, täuscht bloss die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demselben Subject. Wenn nun dieses Subject materiell ist, und es selbst, aus sich, eine Veränderung der Materie, an die sein innerer Sinn gebunden ist, hervorbringen will: so kann das Vermögen, wodurch ihm diese Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, sondern muss in einer andern, von der Materie ganz verschiedenen (welches der Ausdruck: ausser ihr befindlichen, sagen will), obzwar mit ihr verbundenen Substanz gesucht werden, die nicht in die äussern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Bestimmungen im innern Sinn zu finden sind, und Vorstellungen, nehmlich Anschauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehrungen u. s. w. heissen (N. 120. f.).

3. Leben ist also das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln (P. 16. *). Wesen heisst hier so viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Substanz möglich machte, ihren Zustand selbst willkührlich zu verändern, kennen, als das Begehren: so ist das Vermögen zu handeln nach den Gesetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Bestimmung der Erklärung in 1. Das Begehrungsvermögen ist das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem sich die lebende Substanz zum Handeln bestimmt.

4. Das Leben heisst das Vermögen, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln (K. I.). Vorstellungen sind solche Bestimmungen einer Substanz, welche nur im innern Sinn angeschauet werden können. In 2. haben wir aber gesehen,

dafs nur diese Bestimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir Leben nennen, seyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorstellungen, und mit den Begehrungen sind stets solche Vorstellungen verbunden, sie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen, den sie vorstellen *), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorstellungen, welche Gefühl heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art. Gefühl, 7.

5. Diese Bestimmung des Begriffs vom Leben ist auch die der Stahlischen Partei unter den Physiologen. Sie setzen die Vorstellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Substanz nicht denken können, in eine (empirische, aber dennoch unsern Sinnen sich entziehende) materielle Substanz, welche Seele heifst, s. Seele. Andere und vorzüglich einige neuere Physiologen setzen das Leben in die blofse Organisation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke Lebenskraft. Das Brownische System (s. Köllners Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte, nach Grundsätzen der kritischen Philosophie, in Reils Archiv für die Physiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownische System von einem praktischen Arzte. Jena, 1797. 8.) unterscheidet zwischen Leben und Lebenskraft, als zwei verschiedenen Begriffen, und erklärt Lebenskraft durch die Bewegung aus einem innern Princip, Leben aber durch das Resultat der Verbindung der reizerregenden Gegenstände (oder Materien, auch die erregenden Potenzen genannt, *po-*

*) Sie sind Vorstellungen in engerer Bedeutung des Worts.

testates incitantes, *incitantia*, *stimuli*) und der organischen Fähigkeiten. Das Leben bestehet hiernach:

a. in dem Lebensreiz, der Erregung, Incitation (*incitatio*), d. h. in der Einwirkung (äusserer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenstände, die die Muskelfaser und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Cörpers, das Blut, das Denken, u. s. w. sind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muskelfaser, und die Sinne afficirenden Gegenstände für die Nerven;

b. in dem Lebensvermögen der Erregbarkeit, Reizfähigkeit, Incitabilität (*incitabilitas*), d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf sie zurückzuwirken. Das letzte ist es, was Hufeland mit dem Wort Lebenskraft bezeichnet, wenn er sagt (Ideen über Pathogenia, S. 50.): „Lebenskraft bezeichnet blofs die Fähigkeit, Reize (*stimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Assimilation, Absonderungen, Ausleerungen, der Seelenzustand, die Lebensart, Constitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. s. w.) nach eigenen Gesetzen zu percipiren und darauf zu reagiren.“ Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organisationsfähigkeit seyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewufstseyn aufzufassen ist nur im innern Sinn möglich, und hat die Lebenskraft dieses Vermögen, so ist sie mit der Seele eins und dasselbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, dafs, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede ist, man die Ursache derselben eine Kraft nennt, und der Schlufs vom Daseyn der Wirkung in der Natur auf das Daseyn

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluſs von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muſs doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhäriren. Und folglich muſs auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Substanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Substrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Substanz, der es inhärirt, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Substanz im äuſsern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, daſs Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, daſs aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine bloſse Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach bloſsen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu ſtark noch zu ſchwach iſt für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erſchöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Geſundheit liegt zwiſchen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. ſeine Seelenkräfte ausbildet, fleiſsig, ſcharf, anhaltend denkt, ſo wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu ſcharf fort, ſo verliert das Gehirn ſeine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Perſonen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; ſie befinden ſich alſo in dem Zuſtande, welcher directe Schwäche heiſst. Geſund iſt alſo der Menſch, wenn die reizenden Potenzen mäſsig wirken, wenn mäſsige Reize auf eine nicht überflüſſige, nicht unterdrückte, nicht erſchöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung ſelbſt mäſsig iſt. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit ſo ſtark oder ſo ſchwach wird, daſs die animaliſche Operation der Wechſelwirkung zwiſchen dem Lebensreiz und den organiſchen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in ſo fern ſie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die bloſs chemiſche Wechſelwirkung oder die der unorganiſchen Naturkräfte in den Grundſtoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche ſo lange die animaliſche Operation dauert nicht möglich iſt. Dieſe chemiſche Operation hat Fäulniſs zur Folge, aus der der Tod entſteht, ſo daſs nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniſs aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniſs erfolgt (S. IV. 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Erkl. 5. Anm. S. 42. — III. Hauptſt. Lehrſ. 3. Anmerk. S. 120. f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. S. 16*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. I. S. I.
Berl. Monatsſchr. Dez. 1796. 1. I. Abſchn. S. 485. f.

Lebendige Kraft,

ſ. Kraft, lebendige.

Lebensreiz,

ſ. Leben, 5, a.

Lebensvermögen,

ſ. Leben, 5, b.

Lebloſigkeit,

ſ. Trägheit.

Leer,

1. Leere Anſchauung, ſ. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, ſ. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonſtrabel, 2. Eine intelligibele Urſache (*cauſa noumenon*) iſt in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (P. 97.), ſ. Gebrauch, theoretiſcher und praktiſcher.

3. Leeres Datum zu Begriffen, iſt die Aufhebung des Gegebenen in der Vorſtellung. Nun

kann aber die Vorstellung entweder ein Begriff oder eine Anschauung seyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, so bekomme ich den leeren Gegenstand eines Begriffs. So muss ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenstand, Finsterniss, bekommen soll. Man kann sich keine Finsterniss vorstellen, wenn man nicht schon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anschauung durch die Erfahrung Gegebene auf, so bekomme ich eine leere Anschauung ohne Gegenstand. So muss ich die Wesen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anschauung des Raums bekommen soll. Eigentlich sind der leere Gegenstand und die leere Anschauung keine wirklichen Gegenstände, sondern der erstere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenstandes, der letztere die blosse Form einer wirklichen Anschauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenstande und der Anschauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, s. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt sind leer. Gedanken ohne Inhalt sind aber solche, denen kein Gegenstand in der Anschauung beigefügt werden kann, oder die nicht sinnlich gemacht werden können. So ist eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nehmlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, s. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenstand eines Begriffs, s. Ding 4, 2. *β*.

7. Leerer Gegenstand ohne Begriff, s. Ding 4, 4. *β*. Dieses könnte etwas Logisches

ſcheinen, allein es iſt dennoch etwas Transſcendentales. Denn es iſt hier nicht von dem Begriff, ſondern von dem Gegenſtande dieſes Begriffs die Rede, der Eigenſchaften vereinigen ſoll, von welchen aus der Anſchauung erhellet, daſs ſie ſich nicht vereinigen laſſen. Indeſſen iſt ein leerer Gegenſtand ohne Begriff eben ſowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenſtand hat, Ein Begriff, der keinen Gegenſtand hat, iſt nehmlich ein bloſses Gedankending, es exiſtirt nicht auſser den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenſtand, deſſen Begriff ſich nicht einmal denken läſst, exiſtiret doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewuſstſeyn, d. i. als ein Begriff. Es iſt eine Syntheſis, welche an ſich unmöglich iſt, und da kann man ſagen, es iſt ein Scheinbegriff, der leer iſt, ſ. Gedankending, 3. ff.

8. Leerer Raum, ſ. Raum.

9. Leere Sätze, ſind ſolche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind. So iſt es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daſs ſie den Irrthum abhalten ſollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logiſch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz iſt nehmlich ein ſolcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A iſt nicht B, der Menſch iſt nicht von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unſerer Erkenntniſs ſehen, ſo wird dieſe unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande des Subjects entweder erweitert, oder beſchränkt. Iſt das Urtheil ſynthetiſch, d. h. liegt das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject, ſo erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beſchränken die Erkenntniſs. Die bejahenden Urtheile ſetzen nehmlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

ſchlieſsen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nehmlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieſer Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich iſt, ſo können die negativen Urtheile zwar wahr ſeyn, aber ſie ſind leer, oder es iſt zwecklos, ſolche Behauptungen zu machen, und ſie ſind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daſs Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieſer Satz iſt leer, denn es iſt gar nicht möglich, daſs es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und alſo iſt dieſer Satz, und noch mehr die Ausführung deſſelben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die geſpannte Erwartung täuſcht, und am Ende nichts geleiſtet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. — Methodenl. I. Hauptſt. S. 737.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 97.

Leere,

ſ. Raum.

Legal,

ſ. Legalität.

Legalität,

Geſetzlichkeit, Geſetzmäſsigkeit, Pflichtmäſsigkeit, *legalitas*, *legalité*, ſ. Handlung, gute.

2. Die Legalität einer Handlung besteht in der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben (K. XV.). Dass die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, ist das erste, was der Begriff der Pflicht von einer Handlung fordert. Pflicht ist nehmlich diejenige Handlung, die nach dem moralischen Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, geschehen soll (P. 144.). Sie soll nach dem moralischen Gesetze geschehen, oder sie soll mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heisst aber, sie soll eine solche Handlung seyn, die das moralische Gesetz fordert, und also dem Wesen, welches auch der sinnlichen Bestimmungsgründe zu seinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenschaften fähig ist, diese Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieses ist eine Beschaffenheit der Handlung, also des zu erkennenden oder zu beurtheilenden Gegenstandes, d. i. das Objective in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Gesetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns selbst geschehen seyn. Ist die Handlung von uns selbst gethan worden, so ist dies Bewusstseyn, dass sie pflichtmässig, d. i. eine Handlung sei, welche die Pflicht fordert, sehr unterschieden von dem Bewusstseyn, dass sie aus Pflicht, d. i. darum gethan worden sei, weil sie die Pflicht fordert. Das erstere ist die Legalität, das letztere aber die Moralität der Handlung, oder eigentlich der Gesinnung. Im erstern Fall ist der Buchstabe des Gesetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt desselben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der Geist des Gesetzes in unsern Gesinnungen, d. i. das Gesetz belebt uns dann wirklich oder ist die Triebfeder unsrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann also legal, gesetzmässig, oder gesetzlich gut seyn, ohne moralisch oder

ſittlich gut zu ſeyn. Wenn nehmlich Neigungen bloſs die Beſtimmungsgründe des Willens zu der Handlung geweſen wären, ſo kann ſie darum doch legal ſeyn oder mit dem Geſetz übereinſtimmen, aber man kann ſie dann doch nicht eine moraliſch gute Handlung nennen. Wer ſeine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für ſeine Pflicht erkennt, alſo um dem Geſetz zu gehorchen, ſo iſt die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes der Beſtimmungsgrund ſeiner Handlung, das, was ihn beſtimmt, ſeine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieſes die eigentliche Triebfeder ſeiner Handlung iſt, handelt er auch moraliſch gut; dies iſt aber nicht der Fall, wenn er es bloſs darum thut, weil er ſeinen Credit dadurch erhalten will, oder um ſeiner bürgerlichen Ehre nicht zu ſchaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), ſ. Moralität, Glückſeligkeit, 15.

3. Die juridiſchen Geſetze gehen bloſs auf äuſsere Handlungen, nicht auf innere oder Geſinnungen, und ihnen genügt alſo die Geſetzmäſsigkeit oder Legalität der Handlungen, ſ. Freiheit, 43, b. Und ſo iſt die Uebereinſtimmung der äuſsern Handlungen mit den juridiſchen Geſetzen bloſs Legalität (K. VI.). Die ethiſchen Geſetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Geſinnungen, denn ſie fordern, daſs auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Geſetz übereinſtimmen, d. h. daſs das Geſetz der Beſtimmungsgrund zu ſeiner Handlung ſeyn ſoll. Die Uebereinſtimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethiſchen Geſetzen iſt alſo eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äuſsern Handlungen, welche mit den Maximen übereinſtimmen, die das ethiſche Geſetz gebietet, ob ſie wohl nicht aus dieſen Maximen, ſondern aus Neigungen entſpringen, nennt man geſetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Menſch erzeigt, wenn ſie auch eine Wirkung ſeiner Ruhmſucht ſind; allein dieſe Handlungen ſind darum nicht ſittlichgute Handlungen, und es iſt daher ein groſser Unterſchied zwiſchen Sitten und Tugend, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten und einem ſittlichguten Menſchen. Von dieſen Handlungen, zu welchen der Menſch durch die Maximen der ethiſchen Geſetze beſtimmt werden ſollte, wenn er durch ſinnliche Triebfedern dazu beſtimmt wird, gebraucht man beſſer das Wort Pflichtmäſsigkeit, hingegen von Handlungen nach juridiſchen Geſetzen, das Wort Geſetzmäſsigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 144. II. B. II. Hauptſt. S. 213. — II. Th. S. 269. f.

Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

Lehrart,

Methode im Theoretiſchen, *methodus*, *modus logicus*, *méthode*. Die Art und Weiſe, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniſs ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei (S. 16.). Sie muſs aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden, folglich läſst ſie ſich als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart iſt alſo ein Verfahren nach Grundſätzen, das Ganze einer gewiſſen Erkenntniſs darzuſtellen (C. 883.). Alle Erkenntniſs und das Ganze derſelben muſs einer Regel gemäſs ſeyn, denn Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft, weil nehmlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man ſeine Gedanken zuſammenſtellt, um eine Wiſſenſchaft zu erkennen,

ist entweder ein freies Spiel seiner Erkenntnißvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes), und dann heißt sie die **Manier**, oder sie ist an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundsatz ist, nach welchem man dabei verfährt, und dann heißt dieser Zwang in der Erkenntniß der Wissenschaft oder in der Aufstellung des Ganzen derselben, die **Lehrart**, z. B. die **mathematische Lehrart** (L. 215. U. 201.).

3. Die **Lehrart** ist also das **Verfahren nach Principien der Vernunft**, ein **wissenschaftliches Erkenntniß hervorzubringen**, d. i. ein solches Erkenntniß, dessen Mannigfaltiges zusammen ein System ausmache. Die Erkenntniß, als Wissenschaft, muß nach einer solchen Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniß, dessen Theile nicht willkührlich zusammengeordnet sind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein **Aggregat** nennt, sondern sie müssen nach einer Idee geordnet seyn, in welcher sie alle als Theile Eines Ganzen zusammenhängen, welches man ein **System** nennt. Die Wissenschaft erfordert also eine systematische Erkenntniß, und die Methode ist die Verfahrungsart, ein solches systematisches Erkenntniß sowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterscheidet. K (L. 16.) sehr richtig die **Methode** vom **Vortrage**, indem er unter dem letztern die Manier versteht, seine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht sowohl um die Doctrin systematisch darzustellen, als verständlich zu machen. Die **Methode** hat es eigentlich mit der systematischen Anordnung und Ableitung der Wissenschaft **nach** Einer und **von** Einer Idee, dem **Princip**, der **Vortrag** aber mit der Mit-

theilung der Wiſſenſchaft, ſie mag nun methodiſch angeordnet ſeyn oder nicht, zu thun.

5. Dieſes, was jetzt erläutert worden, iſt nur die Methode im Theoretiſchen, die allein auch Lehrart heiſsen kann (U. 261.). Nun kann man ſich aber auch eine Methode im Praktiſchen denken, oder ein Verfahren nach Grundſätzen, nicht die Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft wiſſenſchaftlich vorzutragen, ſondern ihnen Eingang in das menſchliche Gemüth zu verſchaffen (P. 269.). Methode im Praktiſchen ſowohl als im Theoretiſchen iſt daher überhaupt ein Verfahren nach Grundſätzen, und da man nur die Methode im Theoretiſchen eine Lehrart nennen kann, ſo ſollen ſowohl die Methode im Praktiſchen, als auch die verſchiedenen Arten der Methode, und folglich auch der Lehrart, im Art. Methode erläutert werden.

Kant Logik. Einleit. S. 16. — II. §. 94. 95. S. 215.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. IV. Hauptſt. 3. S. 883.

Deſſ. Critik der pract. Vern. II. Th. S. 269.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 41. *** S. 201. — §. 60. S. 261.

Lehrbegriff,

ſ. Theorie.

Lehrſatz,

Theorem, *Theorema*, *théorême*. Ein theoretiſcher, eines Beweiſes fähiger und bedürftiger Satz (L. 175.). Ein Satz iſt ein Urtheil, in welchem das Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewuſstſeyns als

assertorisch gedacht wird, s. Daseyn. Zu einem Lehrsatze gehört:

a. der Satz selbst oder die Thesis; er besteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypothesis, und

β. der Aussage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonstration heisst, und wieder aus zwei Momenten besteht:

α. dem, was zum Beweise verhilft, welches in der Mathematik die Constructionen, in der Philosophie Begriffe sind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrsätze nennt K. dialektische oder vernünftelnde. Diese unterscheiden sich von andern theils durch ihren Ursprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit. Sie entspringen nehmlich, wenn wir unsere Vernunft nicht bloss auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, sondern diese Verstandesgrundsätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit dieser Lehrsätze ist, dass sie in der Erfahrung weder Bestätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und dass jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur dass unglückli-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

Die Beiſpiele und Erläuterung zu dieſem Artikel findet man im Art. **Antithetik**.

Kant Logik I, 2. Abſch. §. 39. S. 175.

Deſſ. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 449. ff.

Lehrſpruch,

ſ. **Dogma**.

Leibeigener,

Sklave, *ſervus in ſenſu ſtricto*, *esclave*. Ein **Menſch ohne Perſönlichkeit** (K. L.). Die **Perſönlichkeit** iſt, ſo wie ſie hier verſtanden werden muſs, die **moraliſche**, und beſteht in der Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen (K. XXII.). Der Menſch iſt aber ein vernünftiges Weſen unter moraliſchen Geſetzen, folglich hat er Freiheit oder Perſönlichkeit, und ein Menſch ohne ſie iſt nicht möglich. Wenn es aber doch Menſchen giebt, welche **Leibeigene** oder **Sklaven** heiſsen, ſo iſt darunter zu verſtehen, daſs man ſie bloſs ſo behandelt. Denn dem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, iſt unmöglich, ihn aber ſo zu behandeln, als habe er keine Perſönlichkeit, iſt unrecht und inconſequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es iſt unmöglich, einem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, weil ſie die intelligibele Natur des Menſchen ausmacht, welche ſich auſser den Grenzen unſrer Erkenntniſs und Macht befindet, und die ſich bloſs durch das moraliſche Geſetz in uns offenbart, als welches ſie nothwendig vorausſetzt. Es iſt alſo nicht möglich, einen Menſchen zum Leibeigenen zu machen, folglich iſt es auch unrecht, ihn ſo zu behandeln, als ſei er dazu ge-

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerm von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, ist das angebohrne Recht eines Wesens, welches eine praktische Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es ist also unrecht, einen Menschen so zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht bestehet eben darin, wenn der Mensch so behandelt wird, dass es mit der Freiheit desselben nach einem allgemeinen Gesetz (so dass Jedermann so behandelt werden sollte) nicht zusammen bestehen kann. Die Persönlichkeit giebt dem Menschen im Verhältniss mit andern zwei Eigenschaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menschen so behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, so würde man ihn als ein blosses Thier behandeln, und also das Recht der Menschheit in seiner Person verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn so behandelt, als habe er blofs Pflichten, verletzt man dieses Recht der Menschheit in seiner Person, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen solchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und also darum keine Persönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconsequent, wenn man einen Menschen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er seine Rechtspflichten beobachten soll, so gehört auch dazu, dass er ein rechtlicher Mensch sei, d. h. er darf sich andern nicht zum blossen Mittel machen, sondern soll für sie zugleich Zweck seyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, so kann er es nicht vor seinem Gewissen verantworten, dass er seine Menschenwürde von Andern mit Füssen treten lässt. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, jeden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniss mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Cörper enthält. Die Cultur dieser Leibeskräfte heisst die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Cörperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grossen Talenten und unermesshen Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Leipzig gebohren, wo ſein Vater, Friedrich Leibnitz, Profeſſor der Sittenlehre war. Er ſtudirte ſchon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daſelbſt, und nachher in Jena. Als er die Schule verlieſs, im ſiebzehnten Jahre, gab er ſchon philoſophiſche Unterſuchungen, und noch vor dem zwanzigſten Jahre, philoſophiſche Fragen über das Recht heraus (*Epiſt. V. I. p.* 276.). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magiſter, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürſtlicher Mainziſcher Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainziſchen Miniſters, Barons von Boineburg, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürſtlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei deſſen Bruder und Nachfolger, dem Biſchof von Osnabrück, Ernſt Auguſt, Geheimer-Juſtiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geſchichte von Braunſchweig zu ſchreiben, er machte daher eine Reiſe durch Italien und Deutſchland, um Materialien dazu zu ſammlen, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelſchen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papſt Innocenz XI. Tode reiſete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiſer 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er ſchon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und 1700 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, welche der neue König von Preuſſen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preuſsen, bei der er ſehr in Gnaden ſtand, lieſs ihn in Kupfer ſtechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Penſion von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Justiz-Rath und Historiographen, ohne dass er nöthig hatte Dienste zu thun. Er wandte die meiste Zeit auf seine Correspondenz, die sich durch ganz Europa, ja bis nach China erstreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reise nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, besonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er starb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Grösse, bekannte sich zur lutherischen Kirche, und ist nie verheurathet gewesen; er war gegen Jedermann ungemein leutselig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wissenschaften, und bescheiden in der Widerlegung seiner Gegner. Dieser vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philosoph der ersten Grösse, und hatte viel richtigere metaphysische Vorstellungen, als seine Anhänger, die ihn nicht recht verstanden, und daher seine Lehren oft ganz verstellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben so gelehrter Jurist, grosser Historiker, angesehener Politiker, und hatte eine ungeheure Belesenheit.

3. Leibnitzens Werke sind gesammlet und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von L u d w i g D u t e n s unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caesar. Majestatis Consiliarii, et S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiae intimis, nec non a scribendâ Historiâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens, Genevae* 1768. Im zweiten Bande dieser Sammlung sind die philosophischen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im e r s t e n Theile befinden sich die logischen und metaphysischen, im z w e i t e n aber die übrigen philosophischen Schriften.

Diejenigen Leibnitzischen Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellt, sind:

Systême nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.

Diese Abhandlung steht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. *ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p.* 49.

Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, sur son systême de l'Harmonie Préétablie. In *Histoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Masson T.* 2. *p.* 72. u. OO. a. a. O. p. 65.

Eclaircissement du Nouveau Systême de la Communication des Substances, pour servir de Réponse à cequi en a été dit dans le Journal des Savans du XII. Sept. 1695.

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

Remarques sur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In *Histoire des Ouvrages des Savans* 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.

Eclaircissement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le systême nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Histoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.

Bayle hat hierauf geantwortet in seinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, sur le

ſyſtême de l'harmonie préétablie. In *Hiſtoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II.* u. OO. a. a. O. p. 80.

Gottſched hat dieſe Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutſchen Ueberſetzung des Bayliſchen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken laſſen.

Epiſtola ad Sturmium: De vocabulo ſubſtantiae, De unione animi et corporis. Im *Otium Hanov.* u. OO. a. a. O. p. 94.

Extrait d'une lettre de M. L. ſur ſon hypotheſe de Philoſophie, et ſur le Problême curieux qu'un de ſes amis propoſe aux Mathématiciens; avec une remarque ſur quelques points conteſtés entre l'auteur des Principes de Phyſique et celui des objections contre ces principes. Im *Journal des Savans*, Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.

Réponſe aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Syſtême de l'Harmonie Préétablie. Im *Supplement du Journal des Savans*, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.

Recueil de diverſes pièces de M. M. Leibnitz et Clarcke ſur Dieu, l'Ame, l'eſpace, la durée etc. Im *Recueil de Des-Maizeaux Tom. I.* OO. a. a. O. p. 110.

Epiſtola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im *Otium Hanoveran.* u. OO. a. a. O. p. 234.

De la Demonſtration Cartéſienne de l'Exiſtence de Dieu du R. P. Lamy. Im *Journal de Trevoux année* 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.

Epiſtola ad Herman. Conringium: De Carteſiana demonſtratione Exiſtentiae Dei. In *Rittmeieri Diſſ. de praecipuis errorum cauſſis in prima philoſophiâ. Helmſt.* 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.

Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lips. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 339.

Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. *Vol.* 12.; 1714. 2. *Vol.;* 1720. 2. *Vol.;* 1734. 2. *Vol.* u. ins Lateinische übersetzt in OO. Vol. I. p. 35.

Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannovre et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, à Amsterdam et à Leipzig. 1765. 4.

4. Leibnitzens Philosophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterscheidenden;

IV. den Satz vom Widerstreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchsten Wesen;

X. Die Lehre von der Continuität in der Stufenfolge der Geschöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unſere Schlüſſe," ſagt Leibnitz (*Principia Philoſophiae*, 31. *ſqq. OO. Vol. II. p.* 24.) ſind auf zwei groſse Principien gebauet. Das eine

a. iſt, der Satz des Widerſpruchs (*principium contradictionis*), kraft deſſen wir als falſch beurtheilen, was einen Widerſpruch enthält, und als wahr, was dem Falſchen entgegengeſetzt iſt, oder ihm widerſpricht. Das andere

b. iſt, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis ſufficientis*), kraft deſſen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatſache) für wahr befunden werden, oder es exiſtire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da ſei, warum es vielmehr ſo iſt, als anders, obgleich dieſe Gründe uns ſehr oft unbekannt ſeyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit iſt, ſo kann der Grund durch Analyſis gefunden werden, wenn man ſie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöſet, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt."

Wir ſehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich ſei, daſs

Leibnitz diesen seinen Satz des zureichenden Grundes **objectiv** habe verstanden wissen wollen, d. h. als ein Naturgesetz, und nicht subjectiv, d. i. als ein Denkgesetz des menschlichen Verstandes? Dass er diesen Satz nicht für ein **objectives** Princip hielt, erhellet schon daraus, dass er diesen Satz für einen so wichtigen Zusatz zur bisherigen Philosophie hielt (E. 119.).

„Ich habe schon oft, sagt L. (*Recueil de diverses pièces etc.* 129. *f. OO. a. a. O. p.* 170) die Leute herausgefordert, mir eine Instanz gegen dieses **grosse** Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbestrittenes Beispiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieses **grosse** Princip ableugnen, hieſse sich dahin gebracht sehen, auch jenes andere grosse Princip abzuleugnen, nehmlich den Satz des Widerspruchs."

Wie konnte aber Leibnitz dieses Princip so erheben? Es ist ja, sagt K., so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihn missverstehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden (E. 119).

Leibnitz sagt auch selbst (a. a. O. 127. p. 169): hat sich nicht Jedermann dieses Princips bei tausend Gelegenheiten bedient? — Und ist es wohl ein Princip, das der Beweise bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, missverstand ihn, und stellte sich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille sei dem Gesetz unterworfen, dass seine Wirkungen einen Grund haben müssen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit seines Geg-

ners Ausdruck das grofse Princip (OO. IV. II. p. 193.) und fagt: „es ift fehr gewifs, und Jedermann giebt es zu, dafs es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Wefen der Freiheit beftehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endurfache der wirkenden Intelligenz ganz verfchieden ift, und welches der zureichende Grund ift, dafs bei gleichen Bewegungsgründen fo oder anders zu handeln das frei handelnde Wefen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfaffer (nehmlich Leibnitz) alles diefes leugnet, und fein grofses Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich gefagt habe, ausfchliefst, und doch verlangt, dafs man ihm fein Princip in diefem Sinne zugeben foll, ob er es gleich nicht zu beweifen gefucht hat: fo nenne ich das einen Cirkel im Beweife (*petitio principii*), welches eines grofsen Philofophen ganz unwürdig ift."

Leibnitzens Tod ift Urfache, dafs er fich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Diefer Grundfatz, fagt K., war Leibnitzen blofs ein fubjectives Princip, nehmlich ein folches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, fondern die Befchaffenheit des menfchlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heifst das: es giebt aufser dem Satze des Widerfpruchs noch ein andres grofses Princip? Es heifst fo viel, als: nach dem Satze des Widerfpruchs kann nur das, was fchon in dem Begriff vom Gegenftande liegt, erkannt werden. Denn nach diefem Satz kann nichts vom Gegenftande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenftandes aufhebt, und alles, was in diefem Begriff liegt, kann von dem Gegenftande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenſtande geſagt werden, ſo muſs etwas zu dem Begriff des Gegenſtandes hinzukommen, was nicht in dieſem Begriff liegt, weder ſelbſt, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines ſolchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenſtand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs, es muſs ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn, mit dem Begriff vom Gegenſtande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weiſe im Begriff des Gegenſtandes liegt, und durch welchen doch unſre Erkenntniſs des Gegenſtandes wirklich wächſt oder erweitert wird. Solche Sätze nun heiſsen nach Kants Sprachgebrauch ſynthetiſche Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muſs über den Satz des Widerſpruchs, welcher das Princip analytiſcher Urtheile iſt, noch ein anderes Princip für die ſynthetiſchen Urtheile hinzukommen. Denn dieſe müſſen, da ſie nicht im Satz des Widerſpruchs ihren Grund haben, ihren beſondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anſchauung). Dieſes war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, und die K. wirklich angeſtellt hat. Leibnitz wollte mit dieſem Satze alſo nicht ſagen, der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, ſondern er iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die ſynthetiſche Erkenntniſs umzuſehen. Wer aber behauptet, dieſer Satz des zureichenden Grundes ſei ſchon ſelbſt das, worauf die Verknüpfung in ſynthetiſcher Erkenntniſs beruhe, der ſetzt Leibnitz dadurch dem Geſpötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine groſse Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daſs alles ſeinen Grund haben müſſe, und aus die-

ſem Satze könne man ſchon die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was alſo Leibnitz entdeckt hat, iſt nicht, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, oder daſs dieſer Satz ſchon hinreiche, aus ihm die Wahrheit ſolcher Sätze zu erkennen, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, ſondern daſs es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerſpruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derſelben zu erkennen, die folglich ihren beſondern Grund haben müſsten, worauf ſie beruheten, weil ſie ſonſt ohne allen Grund ſeyn müſsten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Miſsverſtand Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich iſt.

II.

Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Eſſais sur l'Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raſpe. p. 4. ſ.*) mit Plato:

> Die Seele enthält urſprünglich die Principien verſchiedener Begriffe und Erkenntniſſe, welche die äuſſern Gegenſtände nur bei Gelegenheit erwecken *).

*) Auf dieſe Leibnitziſche Stelle bezieht ſich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Daſs alle unſere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel, denn wodurch ſollte das Erkenntniſsvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken" u. ſ. w. ſ. *A priori*, 11.

Hieraus, ſagt L., entſteht nun eine andere Frage, nehmlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beiſpielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten ſind:

„Kann man etwas ſchon vorher einſehen, ehe man im geringſten Verſuche darüber anſtellt, ſo iſt es offenbar, daſs wir von unſrer Seite etwas zu dieſer Erkenntniſs beitragen; denn die Sinne geben nur beſondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beiſpiele, welche eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daſs das, was geſchehen iſt, immer geſchehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daſs vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde ſich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daſs es überall nach dieſer Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daſs die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und beſonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müſſen, deren Beweis nicht von Beiſpielen, und folglich nicht vom Zeugniſs der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphyſik und Moral ſind voll von ſolchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweiſe bloſs aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entſpringen. Man muſs ſich alſo die Seele nicht, wie Locke mit Ariſtoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula raſa*) vorſtellen; ſondern man kann ſie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher ſol-

che Adern hat, daſs gleichſam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden ſoll, durch dieſe Adern ſchon angegeben iſt, ſo daſs eher ein Herkules, als jede andere Statüe, aus ihm gebildet werden kann, Der Herkules iſt alſo dieſem Stein gleichſam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzuſondern, was da hindert, daſs der Stein noch kein Herkules iſt.

Die reinen und nothwendigen Ideen ſind der Seele virtualiter angebohren (*Liv.* I. *Ch.* 1.), und man kann alle Kenntniſſe, die man von den angebohrnen Kenntniſſen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verſtande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entſpringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachſten, ſind uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von auſsen in uns hinein kämen, ſo müſsten wir auſser uns ſeyn. Aber die wirkliche Erkenntniſs der nothwendigen Wahrheiten iſt uns nicht angebohren, ſondern die virtuelle. Wäre ſie uns nicht angebohren, ſo würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntniſs der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch.* 2.) ſind auf innere Erfahrung und auf einen Inſtinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich ſinnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun dieſen Hang auf Begriffe bringen, ſo entſtehet daraus eine praktiſche Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweiſe nicht ſo in die Augen ſpringend ſind, als in der Mathematik, ſo ſoll der Inſtinct dieſes erſetzen. Darum iſt man auch in moraliſchen Dingen ſo einig. Werden aber zuweilen Geſetze ge-

geben, die gegen das Naturrecht ſind, ſo beweiſet das bloſs, daſs der Geſetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falſch geleſen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Inſtincte ſind alſo angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöſcht werden, ſie ſind aber in allen Menſchen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die bloſs Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit ſind; andere hält man für Vorurtheile, welche ſich doch auf Vernunft und Natur gründen."

Die Critik der reinen Vernunft, ſagt nun K., erlaubt ſchlechterdings keine angebohrne Vorſtellungen; alle insgeſammt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als erworben an. Es giebt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken, ſ. Erwerbung), das iſt, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, ſondern unmittelbar durch das Erkenntniſsvermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act deſſelben, entſpringt, was mithin vor dieſem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen iſt, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anſchauung, noch dieſe Form des Denkens nimmt unſer Erkenntniſsvermögen von den Gegenſtänden her, als würde es dem Erkenntniſsvermögen in den Gegenſtänden an und für ſich ſelbſt gegeben, ſondern das Erkenntniſsvermögen bringt ſie aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Es muſs aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den seyn, der es möglich macht, daſs die gedachten Vorſtellungen ſo (z. B. in einem Raum, der drei Dimenſionen hat) und nicht anders entſtehen, und noch dazu auf Gegenſtände, die noch nicht gegeben ſind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieſer Grund wenigſtens iſt angebohrrn (C. 68.). Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein eingebohren, nicht die Raumesvorſtellung ſelbſt. Denn es ſind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntniſsvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes, die jederzeit eine eigene Handlung iſt, zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung (der Form äuſserer Gegenſtände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloſse Receptivität) angebohren iſt, und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten Begriffe von Dingen, die dieſer Form gemäſs ſind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge iſt eine abgeleitete Erwerbung (*acquiſitio derivativa*), indem ſie ſchon transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die eben ſowohl nicht angebohren, ſondern erworben ſind. Die Erwerbung der transſcendentalen Verſtandesbegriffe iſt, wie die des Raums, eben ſowohl urſprünglich (*originaria*), und ſetzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn ſie ſind die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). ſ. Angebohrne Vorſtellungen.

III.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Leibnitz behauptet (CO. V. II, P. I. p. 128, 4.):

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterscheiden wären.

Einer meiner Freunde, sagt er, ein einsichtsvoller Mann von Adel, sprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhausen mit der Churfürstin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürstin forderte ihn auf, den Versuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Wasser oder Milch, wenn man sie durch das Mikroskop betrachtet, werden noch zu unterscheiden seyn.

Zwei nicht zu unterscheidende Dinge setzen (a. a. O. p. 129, 6), heisst, dieselbe Sache unter zwei Namen setzen.

Was Leibnitz auf diesen Satz brachte, ist zwar schon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362.), hier will ich es indessen noch weiter aus einander setzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine besondere Erkenntnisquelle, sondern stellte sich vor, die sinnlichen Gegenstände wären an sich vollkommen so, wie der Verstand sie erkennete; dass wir sie aber durch die Sinne nicht so anschaueten, rühre blofs davon her, dass die Sinne uns nur eine verworrene Vorstellung von den Dingen lieferten; und eben darum müssten die Dinge, so wie sie uns die Sinne darstellen, Phänomene, so wie wir sie aber durch den Verstand erkennen, Dinge, wie sie an sich wirklich beschaffen sind, genannt werden. Wollte man also die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, so müsse man von aller sinnlichen Vorstellung derselben abstrahiren, und sie blofs mit dem Verstande erkennen. Wolle man also zwei Gegen-

ſtände der Sinne mit einander vergleichen, ſo müſſe man ſie nicht nach ihrer ſinnlichen Beſchaffenheit vergleichen, ſondern bloſs im Verſtande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei ſeyn können, oder durchaus in einigen verſchieden ſeyn müſſen, ſo war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenſtände und nicht die Gegenſtände ſelbſt, weil er die Vergleichung bloſs im Verſtande anſtellte. Nun müſſen zwei Begriffe durchaus in einigem verſchieden ſeyn, ſonſt ſind es nicht zwei Begriffe, ſondern ein und derſelbe Begriff. Iſt dieſer Begriff aber der Begriff von einem Gegenſtande der Sinne, ſo kann es gar wohl zwei Gegenſtände geben, von denen jeder durch einen und denſelben Begriff gedacht werden muſs, nehmlich zu verſchiedenen Zeiten an dem nehmlichen Ort, oder zu derſelben Zeit an verſchiedenen Orten, oder auch zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten. Leibnitz hat alſo darin Recht, daſs Gegenſtände, welche bloſs durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterſchieden ſeyn müſſen, wenn ſie nicht ein und daſſelbe Ding ſeyn ſollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie ſie an ſich exiſtiren, rechnet, ſondern jene bloſs für ſinnliche Vorſtellungen hält, ſo gilt ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden auch nicht für die Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenſtände der Sinne aus, weil er dieſe für die Dinge an ſich hielt, die man nur als ſolche durch den bloſsen Verſtand mit Abſtraction von allem Sinnlichen, alſo von Raum und Zeit, erkennen müſſe. Da wir nun aber die Dinge an ſich gar nicht, ſondern durch den Verſtand keine andern als nur ſinnliche Gegenſtände erkennen können, ſo müſste man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

die sinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verschieden sind; das ist aber der tautologische und also leere Satz: zwei nicht verschiedene Dinge sind nicht verschieden; oder man müsste behaupten, es könnten nicht zwei Dinge existiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Ansehung ihrer Stelle von einander verschieden wären, ein Satz, der wohl nie bewiesen werden wird. Denn dass Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth setzen konnte, und sich freuete, dass sein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geschahe wohl nur um des Freundes willen. Denn L. musste sehr wohl wissen, dass wenn auch solche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, dass es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, so würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, dass der Satz des Nichtzuunterscheidenden darum falsch sei, sondern nur, dass die Sinne und die Mikroskope nicht scharf genug wären, die Verschiedenheiten aufzufinden. Leibnitz schmeichelte sich also vergeblich, die Metaphysik und folglich auch die Naturerkenntniss durch diesen Satz, der nur, in so fern er gegründet ist, ein logischer, aber ganz leerer Satz ist, erweitert zu haben, wenn er sagt: „dieses grosse Princip der Identität des Nichtzuunterscheidenden verändert den Zustand der Metaphysik, welche dadurch reell und demonstrativ wird, statt dessen sie vormals fast bloss in leeren Worten bestand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ sagt K., wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist aber der Tropfen Wasser Erscheinung im Raume, so ist er nicht ein Begriff, der im Verstande gedacht wird, sondern ein sinnlicher Gegenstand, der im

Raume angeschauet wird, und da hat der Ort, wo sich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Ansehung seiner innern Bestimmungen gar nichts zu thun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das sich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben sowohl aufnehmen, wenn diese beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich sind, als wenn sie innerlich von einander verschieden sind. Die Verschiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne alle weitere Verschiedenheit nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig. Denn Dinge, die sich an verschiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und dasselbe Ding, sondern müssen zwei oder mehrere verschiedene Dinge seyn, wären sie auch weiter, in Ansehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihr Verhältniss zu andern Dingen zukommenden) Bestimmungen gar nicht weiter von einander verschieden, sondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit ist nur möglich durch die Anschauung des Aussereinanderseyns der Dinge im Raum, oder dadurch, dass sie an verschiedenen Orten sind. Also ist Leibnitzens Satz des Nichtzuunterscheidenden kein Gesetz der Natur; sondern bloss eine analytische (logische) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des sogenannten *Dictum de omni et nullo* (s. Figur 13. a), welches so heisst:

> Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundsatz:

> Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem besondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur statt A Dinge überhaupt setzen, so heisst der Satz so:

> Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, so gäbe es keine besondern Begriffe A, denn eben darin bestehen ja die besondern Begriffe A, dass sie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterschieden sind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so folgt nicht, dass sie darum nicht an dem Dinge anzutreffen sei, weil es doch auch ein Ding ist. Denn es kann ja ausser dem, dass es ein Ding ist, noch etwas seyn, was nicht dazu gehört, dass es ein Ding ist, z. B., dass es ein solches ist, was im Raum angeschauet wird, also ein materielles Ding. Und eben in dieser Bestimmung kann nun auch noch der Unterschied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich ist der Schluss, dass alle Dinge völlig einerlei, also ein und dasselbe Ding sind (*numero eadem*), wenn sie sich nicht schon durch ihren Begriff (welcher das ist, was sie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem besondern, z. B. sinnlichen Dinge macht,) ihrer Grösse und Beschaffenheit nach unterscheiden, d. h. wenn sie ganz gleich und ähnlich sind. Weil nehmlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des besondern Dinges, welches sinnliches Ding heisst, z. B. den Bedingungen der Anschauung desselben, Raum und Zeit, abstrahirt

wird: so wird durch eine sonderbare Uebereilung von dem, wovon abstrahirt wird, angenommen, dass es gar nicht vorhanden sei, und so dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloss im Begriff desselben enthalten ist (C. 337. M. I, 380.).

Beispiel. Der Begriff von einem Cubikfuss Raum ist an sich (ohne auf etwas anders ausser ihm, als bloss darauf zu sehen, was er als Cubikfuss Raum ist) völlig einerlei, ich mag mir diesen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuss Raum sind dennoch von einander unterschieden, obwohl bloss durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denselben, der bei beiden ganz derselbe ist. Sie sind bloss numerisch verschieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich ist, dass sie sich an verschiedenen Orten befinden, sonst sind sie in allen Merkmalen, welche sie selbst, nicht ihre Verhältnisse, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieselben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter also sind die Bedingungen der Anschauung, worin die Gegenstände dieses Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Diese Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne sie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nehmlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von diesen Bedingungen unabhängig sind, allein die Möglichkeit ihrer Existenz ohne eine materielle Substanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechsel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die sich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingesehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben diese Täuschung

durch die Verwechselung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verschiedenheit, wenn man sie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und sie doch auf sinnliche Gegenstände anwendet, so wenig eingesehen, dass sie sogar diesen Satz des Nichtzuunterscheidenden von Dingen *in abstracto*, z. B. von zwei bloss gedachten Wassertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, dass man sie in Gedanken unterscheiden könne, und dass hier die Nichtunterscheidbarkeit die numerische Verschiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geist der specul. Philos. 6 Th. S. 377.). Als nehmlich schon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen setzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich sind, so hören sie darum doch nicht auf zwei Dinge zu seyn; die Theile der Zeit sind einander so vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch sind zwei Augenblicke nicht der nehmliche Augenblick, es sind auch nicht zwei Namen eines und desselben Augenblicks;" da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, dass wenn es zwei vollkommen nicht zu unterscheidende Dinge gäbe, so würden sie ihrer zwei seyn; aber es wäre falsch, dass es zwei Dinge gebe, die bloss der Zahl nach verschieden wären, oder bloss dadurch, dass es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für sich selbst genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen sich daher eben so vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. So sei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, diese müssten immer verschieden seyn."

IV.

Der Satz vom Widerstreit der Realitäten.

Es ist in der Leibnitz-wolfianischen Philosophie ein Grundsatz:

> Realitäten widerstreiten einander niemals.

Dieser Satz ist ganz wahr, wenn man unter Realitäten blofs Bejahungen oder positive Bestimmungen, und unter dem Widerstreiten das logische Widerstreiten verstehet. Der logische Widerstreit besteht nehmlich darin, dafs durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject schon beigelegt worden ist. Z. B. Ein S das A ist, ist nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältnisse zu einander betrachtet werden, gesehen wird, so ist offenbar durch blofses Bejahen kein logischer Widerstreit möglich. Ich kann dem S so viel Prädicate A, B, C, D, ... beilegen, als ich will, so entsteht dadurch kein Widerstreit. Nenne ich also ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieses Bejahens, eine Realität oder positive Bestimmung, so ist obiger Satz richtig, und kann auch so ausgedrückt werden:

> Dadurch, dafs ich von einem Subject blofs bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieser Satz aber nichts in Ansehung des Inhalts des Subjects und seiner Prädicate bestimmt, so bedeutet er auch nichts in Ansehung der Dinge oder Gegenstände selbst, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Folglich bedeutet dieser logische Satz weder etwas von Gegenständen der Natur, noch von Dingen an sich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, so dafs sich von demselben etwas bejahen liefse. Sondern jener Grundsatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müssen, und ist daher auch schon durch blofse Entwickelung oder Analysis einleuchtend oder ein identischer Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir unter Realitäten, nicht logische Realitäten oder Bejahungen verstehen, sondern reale Realitäten, d. h. solche Beschaffenheiten, deren Begriff anzeigt, dafs wirklich etwas vorhanden ist, was durch diesen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erstlich eine logische Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm bejahet; aber zweitens ist diese logische Realität auch eine reale Realität, sie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correspondirt, oder es ist etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden seyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch ist:

> Logische Realitäten widerstreiten einander niemals logisch,

so falsch würde der Satz seyn:

> Reale Realitäten widerstreiten einander niemals real.

Der reale Widerstreit besteht nehmlich darin, dafs sich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieser reale Widerstreit findet sich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung ist, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so groſs iſt, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben ſich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es iſt der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchſtabenrechnung so ausdrückt: A — B = o, d. h. wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengeſetzten Druck — B (vor welchem darum der Strich — ſteht, weil es andeuten soll, daſs B dem A gerade entgegengeſetzt iſt) hinzuſetze, oder beide Wirkungen zuſammen addire, so kömmt zur Summe Null oder Nichts; welches eben so viel iſt, als nähme man von einer Gröſse A die andere, wenn ſie ihr nicht entgegengeſetzt iſt, weg, oder als wenn man B von A ſubtrahirte, welches man, weil der Horizontalſtrich — das Zeichen der Subtraction iſt, auch so ſchreibt: A—B, dies iſt auch gleich (=) Null. Wo alſo eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden iſt, da hebt die eine Realität zuweilen, nehmlich wenn ſie einander ganz oder zum Theil entgegengeſetzt ſind, die andere auf. Wenn nehmlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterſtützt iſt, so fällt er nicht. Dies legen alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Dieſe Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen ſie ſind, erſcheinen vermittelſt der Sinne, und da ſie auch durch die reinen Verſtandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, so ſind ſie Realitäten in der Erſcheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann sogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieſer Widerſtreit in der Erfahrung möglich iſt, und die Wirkungen deſſelben, in einer Regel *a priori* angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht.

Dieses findet man im Art. Bewegung, zusammengesetzte. Der transscendentale Begriff der Realitatät, d. i. derjenige Begriff derselben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abstrahirt, weiss nichts von Zeit und Raum, und also auch nichts von der Entgegensetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelst der Vorstellungen von Zeit und Raum vorstellen können. Der transscendentale Begriff von Realität ist also bloss der Begriff von einer Beschaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenstande gesetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies ist also mit dem logischen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall ist, wenn man bei reinen Verstandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anschauung, Raum und Zeit, abstrahirt.

Leibnitz hat nun diesen Satz des Widerstreits der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes angekündigt, aber er bediente sich doch desselben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. sq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, widerlegen:

Obersatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real ist, der ist die Ursache dieses Dinges;

Untersatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real ist;

Schlussatz: Also ist Gott die Ursache der Sünde.

„Es würde hinreichen," sagt Leibnitz, „den Obersatz oder den Untersatz zu verwerfen, weil das Reale solche Erklärungen zulässt, welche diese Sätze falsch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterscheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur positiv (bejahend) ist, oder es umfaßt auch mit den Begriff von einem Gegenstande, der bloß die Aufhebung von etwas Positiven vorstellt, und also der leere Gegenstand eines Begriffs ist (s. Ding, 4, 2, β.). In der ersten Bedeutung wird der Obersatz verworfen, und der Untersatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung ist es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden lassen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieser Unterscheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicée l. II.* §. 33.) erinnert, daß jede positive oder absolute Realität für eine Vollkommenheit müsse gehalten werden; daß aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beschränkung entstehe, d. i. von der Aufhebung eines positiven Etwas; denn beschränken ist nichts anders, als das Fortschreiten, das immer weiter hindern. Nun ist Gott die Ursache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn sie als bloß positive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beschränkungen aber entspringen aus der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt."

Hier bedient sich also Leibnitz des Grundsatzes, daß sich Realitäten einander nicht widerstreiten, zu der neuen Behauptung, daß jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entstehe, und daß jede Realität eine Vollkommenheit sei, und also von Gott herrühre. Weil nehmlich nach jenem Grundsatz Realitäten sich einander nicht widerstreiten, und also nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, so könne die Beschränkung und die Aufhebung der Realitäten, und also auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, daß jener Grundsatz nur vom logischen Denken gültig sei, nicht

aber von der Natur der Dinge, daſs nehmlich die Prädicate der Dinge ſehr wohl etwas enthalten können, wodurch ſie ſich einander einſchränken, ohne daſs ſie darum logiſche Negationen oder bloſse Verneinungen ſind oder enthalten, ſo würde er eingeſehen haben, daſs ſeine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweiſe. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, ſo wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit bloſs durch die Limitation oder Beſchränkung entſtehe, weil ſich nehmlich zwei Realitäten zwar nicht logiſch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich bloſs auf die Form des Urtheilens ſehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge ſehe, die ich beurtheilen will, beſchränken können. So ſind beides, der Wind der aus Weſten bläſt, und der Strom des Meeres, der aus Oſten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beſchränken ſich einander, und machen, daſs das Schiff entweder langſamer nach Oſten oder nach Weſten kommt, als wenn nur eine dieſer Realitäten vorhanden wäre, oder daſs es gar ſtille ſteht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch dieſen Grundſatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfiſche Lehrgebäude ein. So ſagt Baumgarten (Metaphyſik, §. 604.): „Alle Realitäten ſind in der That bejahende Beſtimmungen, und keine Verneinung iſt eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme geſetzt werden, ſo kann doch niemals daher ein Widerſpruch entſtehen. Es ſind demnach alle Realitäten in einem Dinge beiſammen (logiſch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widerſprechen.

Nach dieſem Grundſatze ſind nun, wie wir geſehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſind. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den beſondern Dingen, welche man Erſcheinungen, oder Naturgegenſtände nennt,) iſt es auch wirklich ſo. Imgleichen finden die Anhänger dieſes Grundſatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphyſik ſo eben angeführte, Beiſpiel lehrt, es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit, in einen Gegenſtand, nehmlich den des vollkommenſten Weſens zu vereinigen. Sie kennen nehmlich keinen andern Widerſtreit, als den des Widerſpruchs, durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird, nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Urſache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengeſetzte Richtungen) antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man ſagen, daſs wenigſtens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an ſich haben, einander nicht entgegen wirken können, ſo müſste man doch ein Beiſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob unſre Vorſtellung derſelben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorſtelle. Aber Beiſpiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; dieſe aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erſcheinungen dar (C. 338.* M. I, 381.).

V.

Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen eigenen Worten:

1. „Die Substanz ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Cörper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewusstseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es muss wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die Monaden, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöset und zerstöret werden. Sie können natürlicher Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die Schöpfung anfangen, und durch Vernichtung aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Universum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine Monade an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine Perceptionen (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Einfachen das Aeuſsere iſt) und ſeine Begehrungen (d. i. ſeine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung ſind. Denn die Einfachheit der Subſtanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche ſich zuſammen in der nehmlichen einfachen Subſtanz befinden müſſen; und ſie müſſen in der Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe zu äuſsern Dingen beſtehen.

Es verhält ſich damit gerade ſo wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, ſo einfach er auch iſt, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demſelben zuſammenlaufen.“ (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p. 32. Principia philoſophiae ſeu theſes in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p. 20.*)

Im Art. Inneres iſt ſchon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorſtellung von den Monaden durch die Verwechſelung der zweierlei Bedeutungen des Innern entſtanden iſt. Hier will ich nur noch Folgendes hinzuſetzen:

Die Leibnitziſche Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. daſs dieſer Philoſoph den Unterſchied des Innern und Aeuſsern nicht ſo betrachtete, wie er durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſich ergiebt; denn da würde er äuſsere und innere Gegenſtände, d. i. ſolche, die im Raum, und ſolche, die bloſs in der Zeit, alſo nur in unſerm innern Sinne ſind, bekommen haben; ſondern daſs er ſich dieſen Unterſchied bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand vorſtellte, da bekam er bloſs innere und äuſsere logiſche Beſtimmungen, den Unterſchied zwiſchen dem, was einem Dinge an und für ſich ſelbſt, ohne daſs ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältnifs zu andern Dingen ift, und diefes hielt er nun für einerlei mit innern und äufsern finnlichen Gegenftänden. Leibnitz fchlofs fo: Die Subftanzen überhaupt (abftrahirt von allem, was an manchen derfelben finnlich ift, denn das ift nur eine Art, wie fie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unfere Erkenntnifs verwirren, vorftellen) müffen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für fich felbft zukömmt; nun ift das, dafs fie zufammengefetzt find, blofs ein Verhältnifs derfelben zu andern Subftanzen, alfo etwas Aeufseres, nichts Inneres; folglich müffen die Subftanzen überhaupt von aller Zufammenfetzung frei feyn. Das Einfache ift alfo die Grundlage der Dinge, fo wie fie an und für fich felbft, ohne Rückficht auf ihr Verhältnifs zu andern Dingen, find.

Das Innere ihres Zuftandes, fchlofs Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Geftalt, Berührung oder Bewegung beftehen; denn diefe Beftimmungen find blofs Verhältniffe, alfo äufsere Beftimmungen. Daher können wir nun den Subftanzen keinen andern innern Zuftand beilegen, als den Zuftand der Vorftellungen (weil nehmlich diefe unfern Sinn innerlich, d. i. blofs in der Zeit, nicht im Raum beftimmen, fo meinte Leibnitz, dies hiefse eben fo viel als an und für fich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, dafs auch die Vorftellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenftände im Raum, alfo durch Verhältniffe und nicht an und für fich felbft, erkannt werden können, alfo blofs nach ihrem äufsern Zuftande, den fie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundftoff des ganzen Univerfum ausmachen follen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, dafs ihre thätige Kraft nur in Vorftellungen beftehe,

wodurch ſie alſo eigentlich bloſs in ſich ſelbſt, und nicht auf andere, wirkſam ſind (C. 350. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitziſchen Monadologie iſt:

2. daſs dieſer Philoſoph Materie und Form nicht ſo betrachtete, wie ſie ſich durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, ſondern im Begriff des reinen Verſtandes ergeben. Denn in der Erſcheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit iſt; aber im Begriff des reinen Verſtandes geht die Materie der Form vor, weil erſt etwas da ſeyn muſs, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form deſſelben denkbar iſt. Leibnitz ſchloſs, weil er von aller Sinnlichkeit abſtrahirte, ganz richtig ſo: In jedem Dinge ſind die Beſtandſtücke deſſelben (*eſſentialia*) die Materie, die Art, wie dieſe Beſtandſtücke in dem Dinge verknüpft ſind, die (weſentliche) Form deſſelben. Ferner: in Anſehung der Dinge überhaupt iſt die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung (Negation) iſt diejenige Form, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen (d. i. nach ſolchen, wodurch allein Erkenntniſs möglich iſt) unterſcheidet. Es muſs erſt etwas gegeben ſeyn, wenigſtens im Begriffe (Materie), ehe es auf gewiſſe Art beſtimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an, die bloſs innerlich, oder der Materie nach, das iſt (nach der vorhergehenden Verwechſelung) bloſs durch eine Vorſtellungskraft beſtimmt ſind, und noch keine äuſsere Beſtimmung, d. i. Form haben, und nannte ſie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Diese Leibnitzische Monadologie ist nun von den Anhängern des grofsen Lehrers dieser Theorie übel verstanden worden; diese stellten sich nehmlich vor, sie solle dazu dienen, die Naturerscheinungen zu erklären. Allein sie ist ja nur ein Begriff von der Welt, so fern diese gar nicht als Gegenstand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechselung wegläfst, und sich die Monaden nicht blofs als vorstellende Kräfte denkt, auch ein ganz richtiger Begriff, den schon Plato, obwohl noch nicht so ausgebildet, gehabt hat. Das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst, d. i. mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, mufs freilich aus dem Einfachen bestehen, denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben seyn. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und also nicht vor der Zusammensetzung, sondern nur in dem Zusammengesetzten gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung sei nicht gewesen, die sinnliche Welt durch seine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenstände durch blofse Verstandesbegriffe, mit Abstraction von allem Sinnlichen, zu erklären, sondern ihr blofs eine intelligibele Welt, als das, was nicht erscheint, an die Seite zu setzen, und so die sinnliche Welt blofs als einen Inbegriff von Erscheinungen zu betrachten (N. 51.). Man s. den Artikel: Inneres.

In der Cörperwelt, weil sie im Raum vorhanden seyn mufs, mufs es allerwärts zusammengesetzte Dinge geben. Denn die Cörperwelt ist der Inbegriff aller Gegenstände äufserer, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt sich aber die Vernunft ein aus Substanzen Zusammengesetztes als ein Ding an sich, d. i. ein solches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine sinnlichen Bestimmungen hat, oder sich gar nicht auf die Beschaffenheit unserer Sinne bezieht, so muss sie dasselbe schlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Substanzen besteht. Nach demjenigen aber, was die Anschauung der Gegenstände im Raum nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft nicht denken, dass ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, dass wir auch nie auf das Einfache stoßen oder es auffinden können, wenn unsre Sinne auch noch so scharf, unsre Waffen sie überdem noch zu schärfen auch noch so gut, und unsere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch so genau werden sollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich sind auch die Cörper gar nicht Dinge an sich selbst, denn sonst müssten sie allerdings aus dem Einfachen bestehen, welches eher wäre, als das Zusammengesetzte, welches aus dem Einfachen bestehet. Also sind die Sinnenvorstellungen, die wir mit dem Namen der cörperlichen Dinge belegen, nichts als Erscheinungen von irgend etwas. Dieses Etwas kann, als Ding an sich selbst, das Einfache enthalten (es ist hierin kein Widerspruch, welcher sich sogleich findet, wenn dasselbe von den Erscheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieses Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine sinnliche Vorstellung von ihm erhalten können. Wir schauen also nicht die Eigenschaften an, die diesem Etwas an und für sich selbst zukommen (E. 44. ff.).

Einen Gegenstand sich als einfach vorstellen,

ist ein bloſs negativer Begriff, er ſagt bloſs, der Gegenſtand ſei nicht zuſammengeſetzt, und iſt der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun iſt das Einfache das Unbedingte zu dem Zuſammengeſetzten; die Möglichkeit des Zuſammengeſetzten iſt aber jederzeit, wie alles, was real möglich iſt, bedingt. Folglich iſt das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur iſt aber alles zuſammengeſetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert alſo unſere Erkenntniſs nicht, ſondern bezeichnet bloſs ein Etwas, welches von den ſinnlichen Gegenſtänden (die alle eine Zuſammenſetzung enthalten) unterſchieden werden ſoll. Wenn man nun ſagt: das, was der Möglichkeit des Zuſammengeſetzten zum Grunde liegt, iſt das Noumen (denn im Sinnlichen iſt es nicht zu finden): ſo ſagt man damit nicht: es liegt dem Cörper als Erſcheinung ein Aggregat von ſo viel einfachen Weſen zum Grunde. Denn ob das Ueberſinnliche (Noumen), was jener Erſcheinung als Subſtrat unterliegt, zuſammengeſetzt oder einfach ſei, davon kann Niemand im mindeſten etwas wiſſen. Es iſt alſo eine Vorſtellung, welche darauf beruhet, daſs man die Lehre von Gegenſtänden der Sinne, als bloſsen Erſcheinungen, gänzlich miſsverſtanden hat, wenn man ſich einbildet, oder Andern einzubilden ſucht; hierdurch werde gemeint, das überſinnliche Subſtrat der Materie werde eben ſo nach ſeinen Monaden getheilt, wie man die Materie ſelbſt theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zuſammengeſetzten iſt, in den Raum geſetzt, wo ſie aufhört ein Noumen (Ueberſinnliches) zu ſeyn, und wiederum ſelbſt zuſammengeſetzt iſt (E. 45 *) f.).

VI.

Die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie.

ſ. Harmonie, 4. ff.

VII.

Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, ſagt Leibnitz, daſs die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man ſie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge ſind; das heiſst, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben ſo wie es die Zahlen thun. Hobbes ſelbſt hat den Raum *Phantasma exiſtentis* (Bild des Exiſtirenden) genannt. Aber um richtiger zu ſprechen, der Raum iſt die Ordnung der möglichen Coexiſtenzen (zuſammen daſeienden Dinge), und die Zeit die Ordnung der unbeſtändigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, ſo daſs dieſe Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt iſt, ſondern auch zu dem, was an ſeine Stelle geſetzt werden könnte, paſſen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig ſind in Anſehung alles deſſen, was *res numerata* (gezähltes Ding) ſeyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Refl. de Bayle. OO. Vol. II. p.* 91.).

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum ſei ein abſolutes reales Weſen. Leibnitz ſagte aber, dieſes führe zu groſsen Schwierigkeiten. Denn es ſcheine, daſs dieſes Weſen ein ewiges und unendliches Weſen ſeyn müſſe. Daher hätten einige geglaubt, es ſei Gott ſelbſt, oder auch eine Eigenſchaft deſſelben, ſeine Unermeſslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, ſo ſei er nicht etwas, das Gott angemeſſen ſeyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daſs er den Raum für etwas bloſs relatives halte, ſo wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexiſtenzen (des Zugleichſeyns), ſo wie die Zeit für eine Ordnung der Succeſſionen (des Nacheinanderſeyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ohne Rückſicht auf ihre Arten vorhanden zu ſeyn. Und wenn man verſchiedene Dinge zuſammen ſehe, ſo bemerke man dieſe Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Subſtanz halten, oder wenigſtens für ein abſolutes Weſen (nicht für ein bloſses Verhältniſs der Dinge zu einander), dazu habe ich, ſagt Leibnitz, verſchiedene Demonſtrationen; aber ich will mich jetzt bloſs der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich ſage alſo, wenn der Raum ein abſolutes Weſen iſt, ſo würde ſich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte. welches gegen unſer Axiom iſt. Dies beweiſe ich ſo. Der Raum iſt etwas abſolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die ſich in demſelben befinden, iſt ein Punct des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterſchieden. Hieraus folgt nun (vorausgeſetzt, daſs der Raum etwas an ſich ſelbſt ſei, und nicht bloſs die Ordnung der Cörper unter einander), daſs es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieſelben Lagen der Cörper unter einander beibehielt, den Cörpern dieſen und keinen andern Platz im Raum angewieſen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt geſtellt worden ſei, durch eine Vertauſchung der Morgengegend mit der Abendgegend. Iſt aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Cörper, und ohne dieſe Cörper gar nichts, als bloſs die Möglichkeit welche zu ſetzen: ſo würden die beiden Zuſtände, derjenige, welcher iſt, und der vorausgeſetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterſchieden ſeyn. Ihr Unterſchied findet ſich alſo nur in unſrer chimäriſchen Vorausſetzung von der Realität des Raums an ſich ſelbſt. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau daſſelbe ſeyn, was das andere iſt, ſo wie ſie durchaus nicht zu unterſcheiden ſind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern ſei vorgezogen worden, nicht

ſtatt. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Geſetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erſchaffen habe, und dieſelbe Perſon wolle daraus ſchlieſsen, daſs Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es ſo und nicht anders gemacht habe: ſo würde man ihm antworten, ſeine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas auſser den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an dieſe als an andere Augenblicke ſeien gebunden worden, in ſo fern die Folge derſelben dieſelbe bliebe. Aber eben dies beweiſe, daſs die Augenblicke auſser den Dingen nichts ſind, und daſs ſie bloſs in der Folge der Dinge nach einander beſtehen; wenn nun dieſe dieſelbe bleibe, ſo wäre der eine der beiden Zuſtände, z. B. das eingebildete Früherſeyn, in nichts unterſchieden, und könne nicht unterſchieden ſeyn von dem Zuſtande, welcher jetzt ſtatt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daſs nichts ohne einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns vorhanden iſt, und daſs nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf dieſe, als auf eine andere Art vorhanden iſt. Aber in Anſehung ſolcher Dinge, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, iſt ſchon der bloſse Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daſeyn zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Art vorhanden ſeyn zu laſſen; und dieſer Wille bedarf es nicht erſt, durch eine fremde Urſache beſtimmt zu werden. Hier ſind Beiſpiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie ſchuf, oder ihm eher hier als dort ſeinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich ſind, ſo hatte er keinen andern Grund dazu, als ſeinen Willen. Geſetzt nun, der Raum ſei nichts Reelles, ſondern eine bloſse Ordnung der Cörper: ſo würde darum doch der bloſse Wille Gottes der einzige zureichende Grund ſeyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengesetzte Ordnung wären gestellt worden. Man kann also aus dieser Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, daſs es keinen realen Raum gebe. Denn die verschiedenen Räume sind real von einander unterschieden, ob sie gleich einander vollkommen ähnlich sind. Ueberdem, wenn man voraussetzt, daſs der Raum nicht real, sondern bloſs die Ordnung und Stellung der Cörper sei, so würde eine handgreifliche Absurdität daraus folgen. Denn, nach dieser Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin gesetzt worden, wo sich jetzt die entferntesten Fixsterne befinden (wenn sie nur in derselben Ordnung, und in derselben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur dasselbe, wie der gelehrte Verfasser ganz richtig sagt; sondern es würde auch daraus folgen, daſs die Erde, die Sonne und der Mond in diesem Fall an demselben Ort seyn würden, wo sie jetzt sind; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Der Raum ist nicht eine Substanz, ein ewiges und unendliches Wesen, sondern eine Eigenschaft, oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens. Der unendliche Raum ist die Unermeſslichkeit; aber die Unermeſslichkeit ist nicht Gott; also ist der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums sagt, ist keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum ist absolut und wesentlich untheilbar; und es ist ein Widerspruch, die Theilung des Raums vorauszusetzen, denn alsdann müſste ein Raum zwischen den Theilen seyn, von welchen man voraussetzt, daſs der Raum in sie getheilt sei; das heiſst aber voraussetzen, daſs der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt sei. Obgleich Gott unermeſslich und überall gegenwärtig ist, so ist doch die Substanz desselben darum nicht mehr in Theile getheilt, als seine Existenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt bloſs von dem Miſsbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum bloſs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die ganze Welt ſich in einer geraden Linie fortbewegen lieſse, ſie, ſo geſchwind ſie auch ſeyn möchte, ſich doch immer an demſelben Ort befinden würde, und daſs nichts einen Stoſs bekommen würde, obgleich dieſe Bewegung ſchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit bloſs die Ordnung des Nacheinanderſeyns der Creaturen, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher geſchaffen hätte, ſie dennoch nicht wäre eher geſchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit ſind Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht ſagen kann. Man behauptet hier, daſs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner ſeiner Theile von dem andern verſchieden iſt, daraus folge, daſs wenn die Cörper, die an einem gewiſſen Ort ſind geſchaffen worden, an einem andern Ort wären geſchaffen worden (vorausgeſetzt, daſs ſie dieſelbe Lage unter einander erhalten hätten), ſo wären ſie dennoch an demſelben Ort geſchaffen worden. Das iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt wahr, daſs die Einförmigkeit des Raums beweiſet, daſs Gott keinen äuſsern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erſchaffen; aber das hindert nicht, daſs ſein Wille nicht ein zureichender Grund geweſen ſei, an einem Ort, welcher es auch ſei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich ſind, und daſs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwiſchen abſolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeſtimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben muſs. Es iſt gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Cörper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch sei; und folglich werden sie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit ist, so muſs er die Eigenschaft einer Substanz seyn. Von welcher Substanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den seine Vertheidiger zwischen zwei Cörpern annehmen, eine Eigenschaft oder Beschaffenheit seyn? Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit ist, so wird der endliche Raum das Entgegengesetzte von der Unermeſslichkeit seyn, d. h. die Ermeſslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muſs aber die Ausdehnung die Beschaffenheit eines Ausgedehnten seyn. Wenn aber dieser Raum leer ist, so wird er eine Beschaffenheit ohne Subject seyn, eine Ausdehnung keines Ansgedehnten. Wenn man also aus dem Raum eine Eigenschaft macht, so tritt man meiner Behauptung bei, daſs er eine Ordnung der Dinge, und nichts absolutes sei. Wenn der Raum eine absolute Realität wäre, so wäre er, weit entfernt eine Eigenschaft oder ein Accidenz zu seyn, welches das Entgegengesetzte der Substanz ist, noch subsistirender (mehr für sich bestehend) als die Substanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerstören, noch auch in nichts verwandeln. Er ist dann nicht nur im Ganzen unermeſslich, sondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde also noch auſser Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, daſs der unendliche Raum ohne Theile ist, heiſst sagen, daſs er nicht aus endlichen Räumen bestehe; und daſs der unendliche Raum bestehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man sagen wollte, daſs ein ausgedehntes materielles Universum ohne Grenzen bestehen könne, wenn auch alle Cörper, aus denen es besteht, in nichts verwandelt würden. Daſs Gott das ganze Universum in gerader oder andrer Linie vorrücken lassen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen, dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h, dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothesis widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothesis, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich ſind, ſo würde aus Leibnitzens Art zu ſchlieſsen folgen, daſs Gott gar keine Materie geſchaffen habe. Die Theile der Zeit ſind einander eben ſo vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch ſind zwei Augenblicke ſo wenig ein und derſelbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derſelbe Ort; es ſind auch eben ſo wenig zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks oder Orts. Wer alſo behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erſchaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schickſal. Wenn das Univerſum eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo giebt es ſowohl auſserhalb der Welt, als auch innerhalb derſelben einen realen leeren Raum. Der Raum iſt nicht durch die Cörper begrenzt, er iſt nicht innerhalb und zwiſchen den Cörpern eingeſchloſſen, ſondern da der Raum unermeſslich iſt, ſo ſind die Cörper durch ihre eigenen Dimenſionen begrenzt. Der leere Raum iſt nicht eine Beſchaffenheit ohne Subject; denn durch dieſen Raum verſtehen wir nicht einen ſolchen, in welchem nichts iſt, ſondern einen Raum ohne Cörper. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, er iſt unermeſslich und ewig; aber daraus folgt nicht, daſs es etwas ewiges auſser Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht auſser Gott ſind. Das Unendliche iſt ſo aus dem Endlichen zuſammengeſetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann ſich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorſtellen, aber dieſe Theile können nicht von einander abgeſondert werden, folglich iſt der Raum weſentlich einfach und abſolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo kann ſie auch durch die Macht Gottes in Bewegung geſetzt werden; und Newton unterſcheidet ſehr richtig eine ſolche abſolute Bewegung von der relativen (der Cörper unter ſich; ſ. *Princip. Newt. Defin.* 8.). Die Grün-

de dafür, dafs der Raum etwas reales sei, imgleichen dafs Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei seyn können, weil jene Gröfsen sind, diese nicht, sind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann sehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewissen Zeit zu erschaffen, sie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben *). Es ist also nicht unmöglich, dafs Gott die Welt früher oder später hätte machen können, als er sie gemacht hat; und sie auch früher oder später zerstören kann, als sie wirklich zerstört werden wird. Das Ungefähr des Epikur ist nicht eine Wahl, sondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewiese, so würde Gott gar keine Materie haben erschaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erste Bewegung hingehen sollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläuftiger als bisher, und etwas bitter. Dafs diese Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, ist nicht bewiesen worden. Man mufs unterscheiden zwischen einer absoluten und hypothetischen, zwischen einer logischen, metaphysischen oder mathematischen und einer moralischen Nothwendigkeit. Die hypothetische Nothwendigkeit mufs man zugeben, sie ist diejenige, welche das Vorherwissen der zukünftigen zufälligen Dinge voraussetzt. Aber weder dieses Vorherwissen noch diese Vor-

*) Mein College und lieber Freund, H. CR. Küster hat sogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beschäftigungen Gottes in seiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geister- und Körper-Welt. Magdeburg. 1785.

herbestimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem oberſten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entſchlieſsungen faſſen würden. Auch die moraliſche Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn ſie beſteht darin, daſs der Weiſe das Beſte wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine abſolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, iſt darum doch möglich, ſonſt bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Vorausſetzung ſeyn würde. Aber daraus, daſs Gott nur das Beſte wählen kann, folgern, daſs das unmöglich ſei, was er nicht wählt, heiſst die Macht und den Willen, die metaphyſiſche und die moraliſche Nothwendigkeit, die Weſen und die Wirklichkeiten mit einander verwechſeln. In den zufälligen Dingen iſt Gewiſsheit und Unfehlbarkeit, aber keine abſolute Nothwendigkeit. Mir nach dieſer Erklärung die Behauptung einer abſoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne daſs man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu ſagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigenſinn. Was den Fatalismus betrifft, ſo giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, daſs die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Urſachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, daſs man ſich ruhig verhalten müſſe, weil man ſich vergeblich den Folgen der Dinge widerſetzen würde), und ein *Fatum Chriſtianum* (eine ſichere Beſtimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwiſſen und Vorſehung angeordnet worden). Dieſes letztere allein geſtehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, wie die Gewichte auf die Wage, ſondern der Geiſt wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche ſeine Geneigtheit zu wirken ſind. Der Geiſt zieht alſo nicht zuweilen die ſchwächern Bewegungsgründe den ſtärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Weſen, die

gar nicht zu unterscheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit oder des Orts, an und für sich selbst, sind ideale Dinge, daher gleichen sie einander vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. Ich sage nicht, dass zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derselbe Punct oder Raum sind; aber man kann sich sehr wohl einbilden, dass es zwei verschiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer ist.

Descartes hat behauptet, dass die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, dass man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, so folgt daraus nicht, dass die Materie nothwendig seyn würde, noch dass sie von Ewigkeit her gewesen sei, weil eine solche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl seyn würde, der sie so würde besser gefunden haben. Weil der Raum an sich eben so, wie die Zeit, eine ideale Sache ist, so muss der Raum ausser der Welt wohl etwas imaginäres seyn, wie es die Scholastiker selbst wohl eingesehen haben. Eben so ist es auch mit dem leeren Raum in der Welt, den ich aus denselben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenschaft ist die Unermesslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Cörpern commensurabel ist, ist nicht dasselbe mit der Unermesslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenschaft Gottes ist, mit allen begrenzten Räumen in demselben, so muss (sonderbar!) die Eigenschaft Gottes aus den Beschaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zusammengesetzt seyn. Leugnet man, dass der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge sei, so wird es noch weniger vernünftig seyn, dass der unendliche Raum die Affection oder die Eigenschaft einer un-

endlichen Sache sei. Ich habe noch andere Gründe gegen die sonderbare Einbildung, daſs der Raum eine Eigenschaft Gottes sei. Der Raum hat nehmlich Theile; also gäbe es im Wesen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beständigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das gange Universum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit Gottes ist, so ist die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann ist das, was im Raum ist, in Gottes Unermeſslichkeit, und was in der Zeit ist, in seiner Ewigkeit, folglich in seinem Wesen. Noch eine andere Instanz. Die Unermeſslichkeit Gottes macht, daſs Gott in allen Räumen ist, dann ist ja Gott in seiner Eigenschaft, eben so verhält sichs auch mit der Zeit. Man verwechselt aber die Unermeſslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem diese Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott sind, und wie Eigenschaften Gottes, so bewegen sich die Cörper in den Theilen des göttlichen Wesens; wie könnte man eine solche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, daſs der Raum Theile habe, und man sucht mir dadurch zu entwischen, daſs man den angenommenen Sprachgebrauch verläſst, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es ist genug, daſs man diese Theile angeben kann, wenn man sie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an sich. Uebrigens gebe ich zu, daſs zwischen der wahren absoluten Bewegung eines Cörpers, und einer bloſsen relativen Veränderung der Lage desselben in Beziehung auf einen andern Cörper ein Unterschied ist. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreicheud beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre Quantität.

Da ich demonstrirt habe, dass die Zeit ohne die Dinge nichts anders ist, als eine bloſse ideale Möglichkeit, ſo iſt es offenbar, daſs, wenn Jemand ſagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erſchaffen werden, er nichts verſtändliches ſagen würde. Man kann ſich freilich vorſtellen, daſs die Welt habe eher anfangen können, oder daſs ſie früher könne zerſtört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäſs ſeyn, ſonſt würde es geſchehen ſeyn oder geſchehen. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Nothwendigkeit, ſondern etwas gleichgültiges. Die Materie beſteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwiſchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ſtarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, ſo gehört Clarkes Antwort nicht hierher (*Recueil de diverſes pièces de MM. Leibnitz et Clarke ſur Dieu, l'Ame, l'Eſpace, la Durée etc. OO. V. II, p.* 110. *ſqq.*).

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft und auch keine Verhältniſſe der Dinge an ſich vor. Das heiſst: der Raum iſt nicht eine Beſtimmung, die an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn ſich in die Erkenntniſs der Gegenſtände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenſtände anzuſchauen, einmiſchte. Er iſt nicht etwas, das jedes erkennende Weſen an den Gegenſtänden finden muſs, in ſo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenſtände ſo, wie ſie ſind, zu erkennen. Denn ſolche Eigenſchaften oder Verhältniſſe können nicht *a priori* angeſchauet werden. Sowohl abſolute Beſtimmungen oder Ei-

genschaften der Dinge, als auch relative Bestimmungen oder Verhältnisse derselben kann man nicht vorher wissen, ehe die Dinge da sind. Dies ist aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume ist, oder die ganze Cörperwelt, unter gewissen Bedingungen in Ansehung des Räumlichen beschaffen seyn müsse, z. B. wie groſs der Inhalt einer Pyramide seyn müsse, wenn sie eine bestimmte Grundfläche und Höhe hat, wie sich die Gröſse des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müsse, u. s. w. Diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich statt finden, wenn der Raum etwas wäre, das sich an den Gegenständen selbst befände; denn an den Gegenständen selbst ist alles zufällig und nur für diese Gegenstände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum ist die subjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anschauung möglich ist. Das heiſst, diejenigen sinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich seyn soll, Cörper anzuschauen, müssen dazu eine besondere Beschaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniſs durch sinnliche Eindrücke zu erhalten, muſs die Eigenschaft haben, daſs gewisse dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) sich so ordnen, daſs dadurch diejenige Vorstellung in dem erkennenden Subject entstehe, welche wir auf eine solche Art ausgedehnte, und diese Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Cörper nennen, von denen es uns vorkömmt, als wären sie gänzlich von unserm vorstellenden Vermögen getrennt. Wessen Sinnlichkeit diese Fahigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, sondern es giebt ohne sie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beschaffenheit der Dinge im

Raum zu ſeyn und ihn zu erfüllen, ſeinen Grund in dieſer Beſchaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, ſinnliche Eindrücke mit Bewuſstſeyn derſelben zu erhalten, nothwendiger Weiſe eher ſeyn muſs, als die Anſchauungen, die dadurch möglich werden, ſo läſst ſich verſtehen, wie alle Gegenſtände, welche in dieſen Anſchauungen erſcheinen, eine gewiſſe Form (der äuſsern Anſchauung) und gewiſſe Verhältniſſe haben können, die aus der Beſchaffenheit des Anſchauungsvermögens ſelbſt entſpringen, und ſich daher auch beſtimmen laſſen, noch ehe man die Gegenſtände ſelbſt angeſchauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität des Raumes. Das heiſst, der Raum iſt in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Weſen, deren Sinnlichkeit eine ſolche Form der Anſchauung hat, daſs ſie der äuſsern Vorſtellungen fähig ſind. Alles, was uns äuſserlich als Gegenſtand vorkommen kann, muſs ſich im Raum befinden. Aber dieſe Realität iſt auch nur empiriſch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieſer Raum zu finden ſeyn. Denn auſser derſelben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität des Raumes. Das heiſst, gehen wir davon ab, daſs Weſen mit ſolcher Beſchaffenheit die Sinnlichkeit anſchauen oder ſinnliche Eindrücke bekommen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Daſs die Dinge im Raum ſind, kann nur von ihnen behauptet werden, in ſo fern ſie Vorſtellungen ſind, die wir haben, Gegenſtände der Sinnlichkeit (Erſcheinungen) anzuſchauen, die ohne unſer Anſchauungsvermögen gar nicht vorhanden ſeyn würden und könnten, und alſo noch weniger im

Raum ſeyn würden. Unſer Anſchauungsvermögen hat eine ſolche Form, daſs ſich uns gewiſſe Vorſtellungen als räumlich darſtellen müſſen; abſtrahiren wir nun von dieſen Gegenſtänden, ſo bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den dieſe Gegenſtände erfüllen, und dieſer Raum, weil wir nun alle ſinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unſerm Vorſtellungsvermögen angehört, daher wir auch dieſe Vorſtellung nicht los werden können, heiſst eine reine Anſchauung. Der Raum befaſst alſo alle Dinge, die uns äuſserlich erſcheinen mögen, aber nicht die Dinge an ſich ſelbſt, denn dieſe können ja nicht eine Beſchaffenheit annehmen, die ihren Grund in unſerm Vorſtellungsvermögen hat, und folglich bloſs eine Beſchaffenheit der Erſcheinungen, als unſrer Vorſtellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, daſs alle ſinnlich anſchauende Weſen an dieſe Form der Anſchauung gebunden ſeyn müſſen, oder nicht, daſs folglich jede ſinnliche Welt eine materielle Welt ſeyn müſſe; denn wir können über die Anſchauung anderer erkennenden Weſen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (C. 43. M. I, 51.).

Eben ſo verhält es ſich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich ſelbſt beſtände, oder den Dingen an ſich anhinge. Wenn man das Erkenntniſsvermögen, und inſonderheit die Sinnlichkeit des Menſchen, wegdenkt, oder ſich vorſtellt, daſs ſie nicht vorhanden wären, ſo kann auch keine Zeit ſtatt finden. Wäre die Zeit etwas, was für ſich ſelbſt beſtände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: ſo würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten gröſstentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen ſelbſt gegrün-

dete Beſtimmung derſelben, anhinge, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: ſo könnte doch dieſe angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher ſeyn, ehe die Dinge ſind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge ſind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, daſs man *a priori* ſynthetiſche Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beſchaffenheit der Zeit anſchauen könnte. Dieſes letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit eine Vorſtellung iſt, die aus der Beſchaffenheit des ſinnlichen Anſchauungsvermögens des Menſchen entſpringt, und daher alle Anſchauungen mit dieſer Vorſtellung verknüpft ſeyn müſſen. Dann kann man vorher, ehe die ſinnlichen Gegenſtände noch wahrgenommen werden, dieſe Zeit, mit allen ihren Beſchaffenheiten, weil ſie aus uns ſelbſt entſpringt, ſich vorſtellen, alſo *a priori* anſchauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum iſt alſo weder etwas Reales auch auſser der Erfahrung, noch bloſs eine gewiſſe Ordnung oder Stellung der Cörper, ſondern eine Form des Anſchauens, und zwar des Anſchauens unſers innern Zuſtandes oder der Form unſers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äuſserer Erſcheinungen ſeyn, ſie gehört weder zu einer Geſtalt, oder Lage, u. ſ. w. Dagegen beſtimmt ſie das Verhältniſs der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und eben darum, weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen. Wir ſtellen nehmlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, dahingegen der Raum drei Dimenſionen hat. Wir ſchlieſsen dann aus der Eigenſchaft dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſser dem einigen, daſs

die Theile (Raumeslänge) der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daſs die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſei, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſsern Anſchauung ausdrücken laſſen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit iſt die formale Bedingung *a priori* aller Erſcheinung überhaupt. Das heiſst, die Zeit iſt ein ſolcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorſtellungen, die wir haben, daſs es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorſtellung, ſowohl als Gegenſtand im Raum, als auch als Gegenſtand im innern Sinn, zu haben, oder daſs es irgend eine Erſcheinung gebe, die nicht in der Zeit ſei. Der Raum, als die reine Form aller äuſsern Anſchauung, iſt eine unſrer Sinnlichkeit anklebende Vorſtellung, die aber bloſs mit ſolchen Gegenſtänden verknüpft iſt, die uns vermittelſt unſrer fünf Sinne dargeſtellt werden. Dagegen, weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun die Gegenſtände der fünf Sinne vorſtellen, oder Gegenſtände des innern Sinnes, doch an ſich ſelbſt Beſtimmungen unſers Gemüths (Vorſtellungen) ſind, und als ſolche zu unſerm im innern Sinne befindlichen Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber alle Beſtimmungen haben muſs, welche aus dem Vermögen, dieſen unſern Zuſtand anzuſchauen, entſpringen, dieſes Vermögen aber mit allen ſeinen Vorſtellungen die Zeitanſchauung verknüpft: ſo iſt die Zeit eine ſolche Anſchauung, in der alle und jede äuſsere und innere Erſcheinung angeſchauet wird, und geht alſo, als Form der innern Erſcheinungen, welche aus dem Anſchauungsvermögen entſpringt, *a priori* aller Erſcheinung vorher. Alle äuſsern Erſcheinungen (die durch die fünf Sinne möglich ſind) ſind im Raume, aber alle Erſcheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenſtände der Sinne überhaupt, ſind in der Zeit (C. 50. M. I, 62.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität der Zeit; das heiſst, daſs in der Erfahrung die Zeit nicht bloſs die Ordnung der Dinge iſt, die nach einander vorhanden ſind, ſondern ein beſonderer realer Gegenſtand, obwohl keine Subſtanz, ſondern eine Anſchauung, die allen ſinnlichen Gegenſtänden, in jeder menſchlichen Erkenntniſs und Vorſtellung derſelben, anhängt. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität der Zeit; das heiſst, daſs die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für ſich beſtehendes, reales Ding ſei, das auch dann noch vorhanden ſei, wenn das ſinnliche Anſchauungsvermögen des Menſchen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieſes Anſchauungsvermögen nicht mehr ſtatt hat, ſo kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloſs in dieſem Vermögen gegründet iſt, und Dinge, die nicht durch Vorſtellungen des anſchauenden Vermögens, als Gegenſtände deſſelben, vorhanden ſind, ſondern auch dann noch ſeyn ſollen, wenn auch kein ſinnliches Anſchauungsvermögen vorhanden iſt, können wenigſtens nicht in der Zeit ſeyn, ſo daſs die Zeit eine Bedingung oder Beſchaffenheit ſolcher Dinge wäre. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, ſ. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Erläuterung dieser Theorie. Man hat gegen diese Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen sind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich ist auch die Zeit etwas wirkliches. Daſs Veränderungen wirklich sind beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man auch alle äuſsern Erscheinungen sammt den Veränderungen derselben leugnen wollte. Daſs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich sind, folgt schon aus dem Begriff der Veränderung, denn sie ist die Veränderung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Subject. In dem Leser, wenn er dieses lieset, geht eine Veränderung vor, nehmlich er dachte das, was er lieset, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm statt. Dies ist nun nicht möglich zu gleicher Zeit, sondern nach einander, oder zu verschiedener Zeit; nehmlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es liest, denkt er es. Da nun diese Veränderung wirklich ist, muſs auch die Zeit wirklich seyn, die diese Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geleugnet, daſs die Zeit etwas wirkliches sei; sie ist die wirkliche Form der innern Anschauung, Veränderungen sind aber innere Erfahrungen von unserm Zustande in uns, ich nehme sie ja vermittelst meines innern Sinnes wahr, der Leser nimmt wahr, daſs er erst das, was er jetzt lieset, nicht dachte, und nun denkt. Nun muſs alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit seyn, und in derselben wahrgenommen werden. Wir haben also wirklich die Vorstellungen von den Bestimmungen unsers innern Zustandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne diese Vorstellung der Zeit seyn. Aber die Zeit ist darum doch nichts für sich selbst bestehendes, das da wäre, wenn auch unser Vorstellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äussern und innern, Anschauungen und Gedanken, Cörpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen muss, aber nicht ein Gegenstand, der auch ausser meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne dass das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, dass es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nehmlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern bloss dem Subject an, welches sie anschauet (C. 53. M. I. 65.).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, dass die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewusstseyn klar ist, und man nicht bedachte, dass auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Dass die Wirklichkeit der äussern Gegenstände ein blosser Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nehmlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nehmlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, dass man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, dass der Mensch sich desselben bewusst ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewusstseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

ist: das wissen wir nicht, der Gegenstand mit allen seinen Beschaffenheiten ist problematisch, man kann nicht entscheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich ist. Die Antwort auf die zweite Frage ist: da kommen diesem Gegenstande, als einem Gegenstande der innern Erfahrung, alle die Beschaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenstand vom Anschauungsvermögen erzeuget werden könne, weil dieses Vermögen seine Anschauungen mit diesen Beschaffenheiten, und nicht ohne sie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.).

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnissquellen solcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject liegt, sondern mit dem Subject so verknüpft wird, dass dadurch die Erkenntniss des Subjects erweitert wird (d. i. synthetischer Sätze). Der Grund dieser Verknüpfung ist nehmlich die Anschauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik besteht aus solchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit bloss aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, so können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern bloss auf Erscheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für absolute Realitäten hält, und sie für subsistirende Dinge erklärt, der muss, wie Leibnitz sehr gut gezeigt hat, zwei unermessliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend ansieht, muss die apodiktische Gewissheit der Mathematik bestreiten. Denn *a posteriori* findet keine apodiktische Gewissheit statt, weil in der Erfahrung alles zufällig ist. Nun sind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geschöpfe der Enbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss. Die Einbildung hat nehm-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan ſind, aus den Verhältniſſen des Raums und der Zeit, welche man durch Abſtraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Einſchränkungen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kann. Clarke mit ſeiner Theorie gewinnt ſo viel, daſs er ſich für die mathematiſchen Behauptungen das Feld der Erſcheinungen frei macht, weil dieſe durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Subſiſtenz des Raums eine durchgängige Einförmigkeit und Unermeſslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren ſie ſich wieder durch eben dieſe Behauptungen, wenn der Verſtand über das Feld der Erſcheinungen hinaus gehen will. Sie finden ſich nehmlich genöthigt, dann Gott und alle nicht ſinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu ſetzen. Leibnitz und ſeine Anhänger gewinnen zwar in Anſehung des letztern, nehmlich, daſs die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie die Dinge, mit Abſtraction von aller Sinnlichkeit, bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand beurtheilen. Allein ſie können dafür nicht zeigen, wie mathematiſche Erkenntniſſe *a priori* möglich ſind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn ſie aus der bloſsen Einbildung entſpringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derſelben übereinſtimmen können; und ſehen ſich genöthigt, die klareſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten und willkührlichen Begriffen anzuſehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. I. 67.).

Der Raum ist also kein wirklicher Gegenstand, der ohne alle Cörper in demselben äusserlich angeschauet werden kann, sondern blofs die Form der äussern Anschauung. Der absolute Raum ist nichts anders, als die blofse Möglichkeit äusserer Erscheinungen. Erst wenn Dinge ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) entsteht, vermittelst einer der Form des Raumes gemäfsen empirischen Anschauung ein äusserer Gegenstand, oder ein Gegenstand im Raum. Diese empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide sind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derselben empirischen Anschauung. Will man eins dieser zwei Stücke ausser dem andern setzen, Raum z. B. ausserhalb allen Erscheinungen, so entstehen daraus allerlei solcher leeren Bestimmungen der äussern Anschauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Bestimmung des Verhältnisses beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und also auch das Prädicat eines blofsen Gedankendinges ist (C. 457. *).

In V, von den Monaden, haben wir gesehen, dafs Leibnitz die Begriffe Materie und Form von dem reinen Verstande verglich, und ganz richtig fand, dafs Materie vor der Form hergehen müsse. Da er nun hierdurch Monaden bekam, welche keinen äussern Zustand haben, so sahe er natürlicher Weise Raum und Zeit blofs als Verhältnisse an, welche die Ordnung der Monaden angäben, und sahe den Raum für das Verhältnifs in der Verknüpfung der Monaden oder äusserlich noch unbestimmten Substanzen als coexisti-

render Dinge, und die Zeit für das Verhältniſs in der Verknüpfung derſelben als ſuccedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, und nicht der Erſcheinungen wären: ſo könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clarkſche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht ſubſiſtirend ſeyn. Aber die Leibnitziſche Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarkes Einwürfen ſehen, und überdem beweiſen die Gründe, welche man im Art. Expoſition 2, ff. findet, daſs Kants, der Leibnitziſchen und Clarkeſchen entgegengeſetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige iſt. Hiernach ſind nun Zeit und Raum ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen; und folglich geht hier die Form der Anſchauung (Raum und Zeit als Beſchaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anſchauenden Subjects, oder dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen deſſelben entſpringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äuſsern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererſt möglich, indem ſich die Data derſelben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müſſen, wodurch allererſt aus ihnen Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände werden (C. 323).

Wir ſehen hieraus, daſs dieſer berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entſprang, aus welcher ſeine andern Verirrungen herfloſſen; daſs er nehmlich gewiſſe Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenſtände, um für dieſe Gegenſtände Principien aufzuſuchen, entſpringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

als Bestimmungen sinnlicher Gegenstände, mit Materie und Form, als Bestimmungen der Gegenstände des blossen reinen Verstandes verwechselte. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst des Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustand so verknüpfen, dass diese Verknüpfung nicht in wechselseitiger Wirkung besteht, also nicht ein blofs äusserer Zustand ist, so kann dieses nur in der Ordnung der Ursachen und Wirkungen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Substanzen, und die Zeit als eine gewisse Ordnung in der Dependenz oder Causalität derselben, oder, wie Kant sich ausdrückt, als die dynamische Folge ihrer Zustände (d. i. durch Ursache und Wirkung, oder als das Daseyn ihrer Bestimmungen in der Succession derselben). Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu. Er behauptete nehmlich, dass die Sinne unsere Begriffe von den Dingen verwirrten, und dadurch hinderten, dass wir die Dinge nicht so erkenneten, wie sie an sich wären, sondern nur als Erscheinungen; und dieses macht nun auch hier, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer (oder das Daseyn betreffender) Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten werde. Er hielt also Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, die Dinge aber für intelligibele Substanzen (C. 331. M. I. 373.).

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den blossen Verstand, abstrahirt

von aller Sinnlichkeit, so sagen könnten, daſs wir dadurch eine wirkliche Erkenntniſs derselben aussagten, und nicht bloſs etwa Vernunftbegriffe, die einen ganz andern Zweck haben, oder Verstandesbegriffe, die ohne Anschauung leer sind, entwickelten (welches gleichwohl unmöglich ist, weil wir durch den Verstand bloſs Erscheinungen erkennen, und die Dinge an sich uns nicht durch die sinnliche Anschauung gegeben werden können): so würde dieses doch gar nicht auf Gegenstände, die wir durch die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Wenn also von der Erkenntniſs sinnlicher Gegenstände die Rede ist, so werde ich in der transscendentalen Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorstellung zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als zur sinnlichen Anschauung gehörig vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit Bestimmungen der Erscheinungen und nicht der Dinge an sich seyn. Was die Dinge an sich sind, weiſs ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil sie mir nie vorkommen können, und dieses auf die Erkenntniſs der Erfahrungsgegenstände keinen Einfluſs hat (C. 332. M. I. 374.).

VIII.

Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen.

s. Aesthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphilosoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen sei nichts als Schein, nur der Verstand erkenne das Wahre. Er nahm eine mystische Realität der Verstandesbegriffe an, d. i. daſs man die übersinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, daſs die wahren Gegenstände bloſs intelligibel, dem

Verſtande zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und daſs man dieſe Dinge an ſich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denſelben nur verwirrenden, reinen Verſtand anſchauen könne (C. 881.), ſ. Sinnlichkeit.

IX.

Die Lehre vom höchſten Weſen.

ſ. Gott, 32. ff.

X.

Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geſchöpfe.

Leibnitz lehrte das Geſetz, daſs die Natur keinen Sprung thue. Er ſagt, dieſer Satz ſei in der Phyſik ſehr brauchbar, denn er zerſtöre die Atomen, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Geſetze der Bewegung. Dieſen Satz nennt er gewöhnlich das Geſetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und verſichert, daſs er es zuerſt bekannt gemacht habe (*Theodicée T. II.* §. 348.), ſ. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verſchiedentlich gelehrt war, was er aber zuerſt in Gang gebracht hat, das logiſche Geſetz der Continuität der Arten (*continui ſpecierum, formarum logicarum*), ſ. Affinität, beſonders 9. ff.

XI.

Die Theodicee.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine solche Theodicee versucht. Er behauptet in derselben, daſs Gott, vermöge seiner höchsten Weisheit, verbunden mit einer endlosen Güte, nicht umhin konnte, das Beste zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel ist, wenn es ein gröſseres hindert, und etwas besser gemacht werden könnte, und sich also in Gottes Handlungen etwas verbessern lassen würde. Nun kann man von der höchsten Weisheit, welche nicht weniger geregelt ist, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geschieht, wenn nichts zu unterscheiden ist, wohl sagen, daſs, wenn es unter allen möglichen Welten keine beste gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beste Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchsten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieses Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schluſs durch ein entgegengesetztes Argument antworten, und sagen, daſs die Welt hätte ohne Sünden und Leiden seyn können; aber ich leugne, sagt Leibnitz, daſs sie dann die beste gewesen seyn würde. Alles ist in jeder möglichen Welt aufs genaueste verknüpft; die Welt ist jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringste Bewegung in derselben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich diese Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und so kann nichts im Universum verändert werden (eben so wenig, als in einer Zahl), ohne daſs es sein Wesen, oder, wenn man will, seine numerische Individualität verliert. Tiedemann sagt ganz richtig (Geist der specul. Phil. B. VI. S. 442.): von diesem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er sie, als gültig von jeder Welt, haben muſs.

b. Durch den Grundsatz von der besten Welt sucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu lösen, und zu zeigen, dass aus dessen Daseyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringsten nachtheilig sey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er stellt die Sache so vor: die Uebel sollten eigentlich nicht diesen Namen führen, denn sie sind wirklich etwas Gutes, weil sie zur besten Welt gehören. Es ist wahr, dass man sich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück sind; aber diese Welten würden weit schlechter seyn, als die unsrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, sagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darstellen und vergleichen? Man muss es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) schliessen, weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphysisch, physisch und moralisch nehmen. Das metaphysische Uebel besteht in der blossen Unvollkommenheit; das physische Uebel in dem Leiden; und das moralische Uebel in der Sünde. Von diesen Uebeln liegt das metaphysische im Wesen der Dinge, und war demnach schlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur ist wesentlich eingeschränkt, und hat diese Unvollkommenheit schon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffen. Schafft nun Gott etwas, so schafft er bloss das Reelle, das Positive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Ursache. An diesem Uebel ist also Gott nicht Schuld. Das moralische Uebel entspringt aus der Freiheit, und deren Missbrauch zunächst; seine erste Ursache aber ist die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, d. h. das metaphysische Uebel. Denn man muss bedenken, dass vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur ist, weil die Creatur

wesentlich beschränkt ist, daher kann sie nicht alles wissen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moralische Uebel nicht. Er läſst die Sünde bloſs zu; denn er würde gegen das fehlen, was er sich selbst schuldig ist, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem groſsen Resultat aller seiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was schlechthin das Beste ist, ungeachtet des Moralischbösen, welches durch die höchste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt ist. Er will also das moralische Uebel nur als Bedingung *sine qua non* zulassen, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, welche es mit dem Besten verbindet. Das physische Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moralischen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Daſs man auch oft wegen schlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, daſs diese Leiden uns allemal ein weit gröſseres Glück bereiten. Endlich, sagt er, gehören die Leiden, wie die Miſsgeburten, mit zur Weltordnung, es war besser, diese Mängel zuzulassen, als die allgemeinen Gesetze zu übertreten; ja, diese Miſsgeburten selbst gehören zur Naturordnung, sie sind dem allgemeinen Willen Gottes gemäſs, gerade wie in der Mathematik es manchmal scheinbare, dennoch aber in eine groſse Ordnung sich auflösende Unregelmäſsigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menschen erinnert er, nicht alles müsse gleich seyn; die Ameise dürfe kein Pfau, die Felsen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt seyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, sey nicht schicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Gröſse haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, daſs weniger physisches Uebel, Verdruſs nehmlich,

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als physisches Gutes in der Welt vorhanden ist. Zum physischen Guten gehört nicht bloss Vergnügen, sondern sehr oft ein gewisser Mittelzustand, wo man weder leidet, noch sehr ergötzt wird, Gesundheit z. B.; denn man ist wohl genug, wenn man nicht übel ist, wie es ein Grad von Weisheit ist, keine Thorheit an sich zu haben. Alle Empfindungen also, die uns nicht missfallen, alle Uebungen unserer Kräfte, die uns nicht beschweren, und deren Hinderung uns lästig fallen würde, sind physische Güter, wenn sie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuss und die Grösse der Vergnügungen würden sehr grosse Uebel seyn, die hochgewürzten Speisen schaden der Gesundheit, und überhaupt sind die cörperlichen Ergötzungen allemal Verschwendungen der Lebensgeister. Die Vergnügungen des Geistes sind die reinsten und geschicktesten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Dass oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, dass es unsre Aufmerksamkeit mehr auf sich zieht. Gesetzt aber auch, unsere Erde enthalte wirklich mehr Böses als Gutes, so darf doch nicht von unserer Erde auf die ganze Welt geschlossen werden. Auch ist ja möglich, dass das Gute in den nicht denkenden Geschöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend ist. Das, was wir von der Welt kennen, ist beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Ursache haben zuzulassen; da nun alle Uebel, die man uns entgegensetzen kann, in diesem Beinahe-Nichts sind: so ist es möglich, dass alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts sind in Vergleichung mit dem Guten, das im Universum ist.

d. Gott weiss alles Zukünftige vorher, denn es ist eine Folge der Weltordnung; dies stehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathschlüssen, so würden sie sich dennoch vorher

sehen lassen, denn Gott würde sie so sehen, wie sie sind, ehe er beschlösse, ihnen das Daseyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daſs alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung stehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen strafen, wenn er durch die Weltenordnung sie selbst dazu macht? Die Vorherbestimmung unsrer Handlungen durch vorausgehende Ursachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentschlüsse, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloſs geneigt gemacht, nicht genöthigt wird, also die Entschlüsse dadurch nur Gewiſsheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbestimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht absolute oder geometrische Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch sie die Freiheit nicht vernichtet. Gesetzt, einer habe den gröſsten Durst, oder jede andere Begierde im höchsten Grade; er kann doch stets Gründe finden, ihr zu widerstehen. Aber Abwesenheit absoluter Nothwendigkeit ist ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geschöpfe solche oder solche Entschlüsse fassen würden; mithin ist durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur sind dadurch die Handlungen selbst zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beste wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läſst sich, abstract genommen, so gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äuſsern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geist, sondern umgekehrt, der Geist wirkt durch die Bewegungsgründe; denn diese sind nichts anders, als seine Dispositionen oder Stimmungen, mithin bloſs in ihm selbst. Nach der vorher bestimmten Harmonie entspringen alle Handlungen einfacher Substanzen allein aus ihrem Innern, aus allmähliger Entwickelung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

ſsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenſte Spontaneität (Selbſtthätigkeit) erhalten. Unſere Entſchlieſsungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unſern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft ſolche Maaſsregeln ergreifen, wodurch unſre gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Beſtreben, nach dem Erkannten zu handeln, iſt vom Erkenntniſs verſchieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, ſondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen ſelbſt ſchon enthalten iſt, und aus ihm nur bemerkbarer ſich entwickelt. Dieſemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, ſonſt wurde daraus ein gänzliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Eſel (zwiſchen zwei Wieſen) würden Menſchen mit gleichem Hunger und gleichem Durſte vor Hunger und Durſt ſterben, wenn ſie in gleicher Entfernung zwiſchen Speiſe und Trank ſich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt ſo ein Fall unmöglich, er iſt eine Erdichtung, die im Univerſum nicht ſtatt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerſum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Eſel ſenkrecht und ſeiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, ſo daſs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewiſs iſt, ſo iſt es auch die Urſache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geſchieht, ſo wird es immer durch eine proportionirte Urſache ſeyn. Strafen können ſtatt haben, um die ſchädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu beſſern, und um Andern zum Beiſpiel zu dienen; ſie ſind alſo keinesweges überflüſſig, weil die Erfahrung lehrt, daſs ſie dieſen Erfolg haben. Und dieſer Erfolg, er ſey nun ein Uebel oder ein Gutes, iſt nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Vorausſetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Urſachen nicht allemal wiſſen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in ſchlechte Umſtände verſetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Miſslingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daſs keine Theodicee möglich iſt, woraus dann folgt, daſs auch die Leibnitziſche nothwendig miſsglücken muſste.

Zu einer Theodicee, ſagt Kant, wird erfordert, daſs derjenige, welcher ſich anmaſst, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweiſe, entweder

1. daſs das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei.

 Dieſes bemühet ſich auch Leibnitz zu beweiſen in b;

oder

2. daſs wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeïdliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe.

 Dieſes will Leibnitz zeigen in c;

oder

3. daſs es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloſs der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Dieses will Leibnitz in d zeigen.

(S. III, 386.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist dreifacher Art:

I. das schlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies ist das moralische Zweckwidrige, oder das eigentliche Böse der Sünde, was Leibnitz das moralische Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zusammen besteht; dieses ist das physische Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das physische Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von diesem Mißverhältniß hergenommen sind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwurfe auftreten, sind also auch drei:

A. die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem Bösen;

B. die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Gegensatze mit dem Uebel;

C. die **Gerechtigkeit** desselben, als Richters (Vergelters), im Gegensatze mit der **Straflosigkeit** der Lasterhaften.

I. Wider die Beschwerde gegen die **Heiligkeit** des göttlichen Willens aus dem **Moralischbösen** giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moralischböses; für das Weltbeste mag das, was wir das Moralischböse nennen, gerade das schicklichste Mittel seyn; die **Wege des Höchsten sind nicht unsre Wege** (*sunt superis sua jura*).

Diese Apologie ist ärger als die Beschwerde, sie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabscheuung jedes Menschen, der das Mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b. Es giebt ein Moralischböses, allein dies entspringt aus der Freiheit, und dem Missbrauch derselben; die Ursache dieses Missbrauchs ist aber die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, das heisst, in der Einschränkung des Wesens der Dinge.

Dies ist **Leibnitzens** erster Rechtfertigungsgrund für die höchste Weisheit in Ansehung des Moralischbösen. Aber durch diesen Grund wird das Böse selbst gerechtfertigt; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein **moralisches** Böse zu nennen.

c. Die Schuld des Moralischbösen fällt auf den Menschen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menschen aus weisen und gütigen Ursachen bloss zugelassen.

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Allein, man kann diese Sophisterei sicher der Beantwortung eines jeden Menschen von gesundem Verstande überlassen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewiss (wie auch schon Bayle und la Mothe le Vayer sagen) das Spiel des Lebens auf dieser unsrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuspielen Lust haben.

Al-Rasi lehrte daher, in einem Buche, Theosophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, sagt er, des Menschen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks geniesst, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengsten in Zeiten des Unglücks: so wird man finden, das Menschenleben sei ein grosses Uebel, eine grosse Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thierischen Geschöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchste Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Augustinus, Aeneas aus Gaza, Moses Maimonides und später Leibnitz rechtfertigen Gott so. Aber, wenn dem also ist, warum hat uns denn der Urheber unsers Daseyns ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist?

c. Gott hat uns um einer künftigen Glückseligkeit willen in die Welt gesetzt, vor jener Glückseligkeit muss aber ein mühe- und trübsalvoller Zustand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum soll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich gewesen seyn, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen?

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das physische Uebel weg, indem sie es als unentbehrlich zum Wohl, also selbst für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beschwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Straflosigkeit des Bösewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt keine Straflosigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewissens plagen den Lasterhaften noch ärger als Furien.

Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nehmlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

b. Es giebt in der Welt zwar Straflosigkeit; allein dies ist eigentlich nicht moralische Misshelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend ist, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung seines Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften auch gehört.

Allein dann müſste wenigſtens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laſter beſtrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beiſpiele davon, daſs dieſes Ende oft widerſinnig ausfällt; und alſo ſcheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu ſeyn, damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es iſt, und weil ſie den Regeln der klugen Selbſtliebe entgegen war.

c. In dieſer Welt muſs alles Wohl oder Uebel bloſs als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, daſs dies in einem zukünftigen Leben anders ſeyn werde?

Dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo die Strafloſigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leiſtet alſo nicht, was ſie verſpricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentſchieden, wenn wir nicht mit Gewiſsheit darthun: daſs unſre Vernunft zur Einſicht in

das Verhältniſs, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe,

ſchlechterdings unvermögend ſei; dann iſt alle

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läſst ſich ſo darthun:

Wir haben von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff (ſ. Kunſtweisheit), auch von einer moraliſchen Weisheit (ſ. Weisheit, moraliſche); aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturweſen bloſs dem Willen ſeines Urhebers folgen zu müſſen;

2. als freihandelndes Weſen dennoch der Zurechnung fähig zu ſeyn,

iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchſten Guts (in der überſinnlichen Welt, ſ. Gut, höchſtes) zuſammen denken müſſen; aber, weil es uns unmöglich iſt, das Ueberſinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzuſehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

Leichtgläubigkeit,

credulitas, *crédulité*. Der Glaube, der ſich auf Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube iſt hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenſtände des möglichen Meinens ſind ſolche Objecte, die zwar Gegenſtände der Sinnenwelt, aber doch für unſre Erfahrungserkenntniſs unzugänglich ſind, z. B. die magnetiſche Materie, oder die Bewohner andrer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an ſolche Gegenſtände haben (ſ.

Fürwahrhalten, 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstöfslich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstöfslichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatsachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so dafs von ihnen eine Erfahrungserkenntnifs möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heifsen Thatsachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch dafs zweimal zwei vier ist, Thatsachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatsache *a priori*. Die empirischen Thatsachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Dafs eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatsache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; dafs der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatsache, und beruhet auf der Zuverläſsigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugnifs Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewifsheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnifs Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatsachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist et-

was Trügliches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. dafs er hat die Wahrheit sagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. dafs er hat die Wahrheit sagen wollen. Wer nun, ohne Rücksicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine historische Thatsache für wahr hält, der ist leichtgläubig, im engsten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatsachen *a priori* ohne Rücksicht auf objective Gründe oder solche, die für Jedermann gültig sind, für wahr hält, ist leichtgläubig im Theoretischen. Und so kann man auch sagen: Leichtgläubigkeit ist die theoretische Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntnifs oder das Wissen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in so fern dasselbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnifs unzugänglich ist. Nun ist diese Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkührlich (subjectiv), oder nothwendig und unwillkührlich, und im letztern Fall betrifft sie entweder sinnliche oder übersinnliche Gegenstände. Im erstern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenstände des möglichen Wissens, und ist die schlimmste von allen; im zweiten Fall betrifft sie Gegenstände des möglichen Meinens; im dritten Fall solche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigsten Tadel, weil die subjectiven Gründe (moralischen Glaubensgründe) für solche Gegenstände sehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugnisse ohne Rücksicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubisch, denjenigen aber, welcher subjective Gründe für objective hält, und Gegenstände theoretisch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich iſt, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. *).

Leidenſchaft,

paſſio animi, perturbatio animi, paſſion. Eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt die Leidenſchaft eine ſolche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menſchen, welche es ihm ſchwer oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen. Sie iſt eine Neigung, welche die Herrſchaft über uns ſelbſt ausſchlieſst (R. 20.*)). So iſt die Rachſucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn ſie einem Menſchen ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daſs ſie es ihm erſchwert oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch den Grundſatz der Verſöhnlichkeit, oder die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haſs zu erwidern, zu beſtimmen. Wer alſo der Rachſucht ergeben iſt, hat, in Anſehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrſchaft über ſich ſelbſt, ſondern wird von dieſer Begierde beherrſcht. Man kann alſo ſagen, daſs die Leidenſchaft diejenige Neigung iſt, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenſchaft (die aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht u. ſ. w. Leiden-

ſchaft ſetzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man bloſsen Thieren eben ſo wenig Leidenſchaften beilegen, als reinen Vernunftweſen. Man nennt bei bloſsen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. die Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft, weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenſchaft in Colliſion kommt, deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenſchaft immer ein beharrliches Princip in Anſehung des Gegenſtandes, auf den ſie gerichtet iſt. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht u. ſ. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des geſcheuten Mannes, die von Leidenſchaften Beherrſchten zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, darf verhältniſsmäſsig deſto kleiner ſeyn, je mächtiger die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht (A. 236.).

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſeyn will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat), und es heiſst: daſs nie etwas Groſses in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen iſt dieſes wahr, aber daſs dieſe Leidenſchaften wer-

den dürften, ja wohl gar ſollten, hat die Vorſehung nicht gewollt, und ſie in dieſem Geſichtspunct vorſtellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher ſagt: iſt die Vernunft ein Magnet, ſo ſind die Leidenſchaften Winde); aber die Philoſophie darf dieſen Grundſatz nicht an ſich kommen laſſen, ſelbſt nicht, um ſie als eine proviſoriſche (vorläufige) Veranſtaltung der Vorſehung zu preiſen, welche abſichtlich, ehe das menſchliche Geſchlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, ſie in die menſchliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen dieſen Unterſuchungen über die Leidenſchaft fehlt doch noch ein weſentliches Kennzeichen derſelben, durch deſſen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit ſind. Leidenſchaften können nur ſolche Neigungen ſeyn, die von Menſchen auf Menſchen gerichtet ſind, ſo fern dieſe auf Zwecke gehen, in welchen beide Menſchen miteinander zuſammenſtimmen, oder einander widerſtreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenſchaften in zwei Claſſen, nehmlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menſchen zuſammenſtimmen, und in die des Haſſes, bei denen die Zwecke einander widerſtreiten. Neigungen, die bloſs auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet ſind, kann man nur leidenſchaftliche Neigungen nennen (A. 230.).

Die Leidenſchaften werden eingetheilt in

1. die Leidenſchaften der natürlichen (angebohrnen) Neigung, oder ſolche, die bloſs der thieriſchen Natur des Menſchen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen ſich auch die Leidenſchaften müſsten claſſificiren laſſen, weil jede Leidenſchaft eine Neigung oder habituelle Begierde iſt, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb vorausſetzt, aus welchem ſie entſpringt. Die drei Naturtriebe ſind nun: der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb und der Geſelligkeitstrieb. Allein aus allen dieſen Naturtrieben können zwar leidenſchaftliche Neigungen entſtehen, aber nicht aus allen Leidenſchaften. Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen, und können auch nur durch ſie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entſpringen daher wohl leidenſchaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenſchaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Bieſam, dem Brandwein; aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſoviel Leidenſchaften. Es ſind nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei bloſs-Leidendes im Begehrungsvermögen. Die Leidenſchaften verdienen daher nicht nach den Gegenſtänden des Begehrungsvermögens (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Miſsbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den andern bloſs zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geſchlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenſchaft der Geſchlechtsneigung; und der Geſelligkeitstrieb giebt

b. die Leidenſchaft der Freiheitsneigung oder der wilden Geſetzloſigkeit. Beide Leidenſchaften ſind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenſchaften (*paſſiones ardentes*) genannt werden.

2. Die Leidenſchaften der aus der Cultur (ſ. Glückſeligkeit 13.) der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder ſolche, die der Menſchheit in der Natur des Menſchen an-

gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluſs zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloſser Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

a. die Ehrſucht;

b. die Herrſchſucht;

c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloſs auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloſse Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heiſst (A. 233.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

sen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf sie bezogen werden. So entspringt z. B. die Rachsucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenschaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten ist (A. 234.).

Affecten (*affectus*) sind von Leidenschaften specifisch (wesentlich) verschieden *). Ein Affect ist eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen. So ist z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen besteht, und es nicht bloss unmöglich macht, die Willkühr durch Grundsätze zu bestimmen, sondern sogar Ueberlegungen über die Grundsätze anzustellen, durch welche wir unsere Willkühr bestimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorstellungen darüber zu machen, ob wir uns unserm Gefühl überlassen, oder dasselbe unterdrücken sollen. Der Unwille ist nehmlich ein Gefühl der Unlust über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieses Gefühl so überrascht, dass dadurch die Fassung unsers Gemüths aufgehoben wird, so ist dieses Gefühl ein Affect (A. 204.) und heisst der Zorn.

Affect und Leidenschaft sind daher durch folgende Bestimmungen zu unterscheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenschaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

*) Baumgarten (Metaphysik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entſteht auch der Affect plötzlich, iſt ſtürmiſch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht ſchnell vorüber, die Leidenſchaft aber läſst ſich Zeit und iſt anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenſchaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, ſie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenſchaft findet ihre Luſt und Befriedigung am Sklavenſinn. Weil indeſſen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläſst: ſo ſeufzt der Unglückliche unter ſeinen Ketten, von denen er ſich gleichwohl nicht losreiſsen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, iſt unvorſetzlich, unbeſonnen und übereilt, d. i. er wächſt geſchwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung ſchwerer oder unmöglich macht; die Leidenſchaft iſt ſelbſt überlegend, ſo heftig ſie auch immer ſeyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läſst Ueberlegung zu. Leidenſchaften dürfen mithin nicht unbeſonnen ſeyn, können mit dem Vernünfteln zuſammen beſtehen, und thun daher der Freiheit den gröſsten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect ſagt die Vernunft bloſs, es ſei Pflicht ſich zu faſſen, und die Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, iſt nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, eine unglückliche

Gemüthsstimmung, die mit vielen Uebeln schwanger geht; bei der Leidenschaft aber, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, setzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine besondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brütet über der Neigung, macht daſs sie tief einwurzelt, und nimmt so das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maximen auf, welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch der Form nach, sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloſs pragmatisch (wenn man auf den Nutzen sieht) verderblich, sondern auch moralisch (wenn man auf die Pflicht sieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft, wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt.

7. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluſs; die Leidenschaft, wie die Schwindsucht oder Abzehrung.

8. Der Affect ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift, oder wie eine Verkrüppelung, oder wie ein Wahnsinn, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt, und der einen innern oder äuſsern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, sondern fast immer nur palliativ-heilende Mittel zu verschreiben weiſs. Die Leidenschaft verabscheuet aber alle Arzneimittel, und ist daher weit schlimmer als der Affect, der doch wenigstens den Vorsatz sich zu bessern rege macht; statt dessen

die Leidenſchaft eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bei den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sineſen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind.

10. Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften hingegen hinterliſtig und verſteckt. Die Sineſen werfen den Engländern vor, daſs ſie ungeſtüm und hitzig wären, wie die Tatarn; die Engländer aber jenen, daſs ſie ausgemachte (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen (A. 205).

S. übrigens Affectloſigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeuſserungen nach in zwei Claſſen abgetheilt werden. Dieſe Eintheilung iſt dem Browniſchen Syſtem (ſ. Leben) analog. Die Affecten ſind nehmlich entweder

1. ſtheniſche oder ſolche, die von Stärke entſtehen. Bei ihnen iſt Erregung im Uebermaaſs, und dadurch erſchöpfen ſie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewuſstſeyn rege, daſs wir Kräfte genug haben, jeden Widerſtand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi ſtrenui*) genannt werden. Dergleichen ſind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüſtete Verzweiflung. Sie ſind

alle ästhetisch-erhaben; — oder die Affecten sind

2. asthenische oder solche, die von Schwäche entstehen. Bei ihnen ist Mangel der Erregung oder sie spannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust, und können auch Affecten von der schmelzenden Art (*animi languidi*) heissen. Dergleichen sind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erschrockenheit, theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, verzagte Verzweiflung. Diese haben nichts Edeles an sich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

Leihvertrag,

commodatum, *prêt à usage*. Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten (diejenigen, welche den Vertrag schliessen) darin übereinkommen, dass derjenige, dem ich den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieselbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieser Vertrag ist von der Verdingung meiner Sache zu unterscheiden. Im Leihvertrag ist der Gebrauch unvergolten (*gratuitus*, *gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinset. Eine Sache ist dir eigentlich dann geliehen, wenn dir diese Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne dass du etwas dafür bezahlst; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, so ist die Sache verdungen; der Gebrauch des Geliehenen muss un-

vergolten seyn *). Der Leihvertrag ist eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menschen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, so ist es der Humanität gemäss, dass man sichs einander leihe. (*Burlamaqui*, *elemens du droit naturel*, *P. III. ch.* 12. §. 3. p. 209.). S. übrigens den Art. Beliehener.

Leistung,

praestatio prestation. Die Causalität einer Person (Wirksamkeit ihrer Willkühr) zu einer bestimmten That, zu welcher diese Causalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, ausser wenn ich im Besitze der Willkühr desselben zu seyn (diesen zur Leistung zu bestimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll. Dieses ist aber nach Freiheitsgesetzen nicht durch einen einseitigen, sondern nur durch einen doppelseitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es ist dazu ein willkührlicher Act erforderlich, sowohl dessen, der die bestimmte That zu thun hat (des Leistenden), als dessen, für den er sie zu leisten hat (des Empfangenden). Bei diesem doppelseitigen Act ist es aber bloss das Versprechen, wodurch das Recht auf eine Leistung gegründet wird, und es muss dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leistung unterworfen ist, gänzlich abstrahirt werden. Ob also die Lei-

*) §. 2. *inst. quib. mod. re contrah. obligat. lib.* 3. *tit.* 13. *Commodata tunc res proprie videtur, si nulla mercede accepta res tibi utenda data est, alioquin mercede interveniente locatus tibi res usus videtur; gratuitum enim debet esse commodatum.*

stung mit dem Versprechen zu gleicher Zeit, oder nach demselben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanspruche nichts. Es ist das Versprechen selbst, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran sich dieser halten kann, wenn auch das Versprochene (als Gegenstand der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Besitz desselben ist. Die Leistung ist also ein Eigenthum, in dessen rechtlichem Besitze man ist, unabhängig von allen Zeiteinschränkungen, oder allem empirischen Besitze; und nur, in wie fern man ein solcher Eigenthümer ist, ist der Besitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tieftrunk, Philos. Unters. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 188. f.)

Alles Versprechen geht auf eine Leistung, d. i. darauf, daſs die Willkühr einer Person (des Promittenten oder Versprechenden) zu einer bestimmten That in Wirksamkeit gesetzt werden soll. Wenn nun das Versprochene eine Sache ist, so kann die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurh der, dem was versprochen worden (der Promissar), vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird. Dieser Act der Leistung, wenn das Versprochne eine Sache ist, heiſst die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen. Die Sache ist also dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daſs das Recht aus einem Vertrage ein persönliches (der Besitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen) ist. Erst durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Besitzer derselben) (K. 103.).

Wenn nehmlich zwischen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geschlossen worden, noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit bewilligt ist, so fragt sich: ob die Sache schon vor der Uebergabe, durch den blossen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promissars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) sei? Oder, ob erst noch ein besonderer Vertrag dazu kommen müsse, durch welchen die Uebergabe geschieht? Diese Fragen sind einerlei mit der: ist das Recht, das man durch die blosse Annehmung (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder ist es ein persönliches Recht, und wird es erst durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Dass nicht der blosse Vertrag, sondern erst die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und setze mich sogleich in seinen physischen Besitz (Inhabung), so ist es mein (*vi pacti re initi*). Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischen Besitz das Pferd vor meiner Besitznehmung seyn soll: so ist das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine bestimmte Person erworben, nehmlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Besitz des Pferdes gesetzt zu werden (*poscendi traditionem*). Der Besitz des Pferdes ist nehmlich die subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben. Also ist mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein persönliches Recht, nehmlich das Recht die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz des Pferdes zu setzen, zu fordern. Zu dem Besitz des Pferdes selbst kann ich dann nicht anders, als durch einen besondern Besitzact gelangen, bis

zu welchem der Veräuſserer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

Lernen,

discere, apprendre. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs erwerben. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs iſt aber eine ſolche, die uns anders woher (nicht durch uns ſelbſt) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntniſs, hiſtoriſche.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 16	. 652
. 20	. 653 f.
. 120	. 745
. 127	. 656
. 138 *)	. 657
. 177	. 769
. 203	. 870
. 204 ff.	. 875 877
. 205	. 878
. 210	. 879
. 226	. 870 876 878
. 227	. 71
. 228	. 876 f.
. 229	. 872
. 230	. 872
. 232 f.	. 871 873
. 233	. 874
. 234	. 872 875
. 235 f.	. 874
. 236	. 871
. 279	. 512

C.	W.
. 1	. 800 *)
. 27	. 506
. 37	. 485 f.
. 38	. 486
. 42	. 839 ff.
. 49	. 842 f.
. 50	. 844
. 52	. 844
. 53	. 846
. 54	. 847
. 55	. 848
. 68	. 804
. 75 f.	. 606 778
. 94	. 482
. 1 A. 94 ff	. 555
. - - 95 f.	. 557
. - - 96 f.	. 558
. - - 97 ff.	. 559
. - - 110	. 561
. - - 115 ff.	. 567
. - - 125 ff.	. 569
. - - 128 ff	. 570
. 102	. 515 518
. 103	. 520
. 104 f.	. 513 522
. 105	. 522
. 106 f.	. 526 529
. 109 f.	. 530
. 110	. 536 f.
. 111	. 538
. 113 ff.	. 540 543
. 118	. 544
. 119	. 545
. 122	. 547
. 123 f.	. 548
. 124 ff.	. 549
. 126 f.	. 549
. 127 f.	. 552
. 128 f.	. 553 ff.
. 129 ff.	. 570
. 130	. 571

C.	W.
. 140 f.	. 482 573
. 141 f.	. 575
. 143	. 575
. 144	. 576 f.
. 145 f.	. 577
. 146	. 578
. 148	. 579
. 149	. 579
. 150 f.	. 580
. 159	. 576
. 160 f.	. 576
. 163	. 580
. 164 f.	. 581
. 165	. 582
. 166	. 580. 583
. 168 f.	. 585. 586
. 170	. 505
. 249	. 668
. 288 f.	. 587
. 304 f.	. 587
. 305 f.	. 588
. 314 f.	. 589
. 321	. 484 f.
. 322	. 822
. 323	. 850
. 327 f.	. 808
. 328 ff.	. 818
. 330	. 822
. 331	. 481 851
. 332	. 852
. 333	. 488
. 337	. 810
. 338	. 810 818
. 349	. 778
. 391	. 664
. 414 *)	. 653
. 415 *)	. 652 f.
. 449	. 787
. 450	. 787
. 457 *)	. 849
. 467	. 848
. 596	. 480
. 660	. 489
. 676	. 667
. 737	. 780
. 823 ff.	. 506
. 824	. 505
. 828	. 655
. 830	. 449
. 833 f.	. 508
. 836 f.	. 508
. 857	. 510
. 858	. 510
. 859	. 511
. 864	. 883
. 874	. 665
. 875	. 664
. 881	. 853
. 883	. 783

E.	W.
. 44 ff.	. 824
. 45 *) f.	. 825
. 70 f.	. 804
. 73	. 667 670
78 f.	. 723
. 119	. 796 f.
. 120 f.	. 800
. 121 f.	. 485

F.	W.
. 44	. 645
. 47	. 646
. 48	. 646
. 50 f.	. 752
. 58	. 647
. 64	. 647
. 67	. 647
. 73 f.	. 635 ff.
. 76	. 638
. 77 f.	. 639
. 88	. 661
. 95 ff.	. 639 f.
. 99	. 641
. 110 ff.	. 643 709
. 112	. 643
. 126 ff.	. 642

G.	W.
. 2	. 485
. 18	. 660
. 19	. 661
. 36	. 450
. 37 f.	. 449 452

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 2 6 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. 111 *)	. 870
. 175	. 785
. 176	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. 111	. 518
. 112	. 520
. 114	. 522
. 117	. 523
. 118	. 526
. 119	. 529
. 123	. 530
. 124	. 536
. 125	. 536
. 127	. 538

M. I.	W.
131	543
134	544
136	545
138	547
139	548
140	549
141	549
142	552
143	553
144	555
145	571
146	571
156	582 573
157	575
158	575
159	576
160	577
161	578
163	579
164	580
171	576
173	576
176	537 580
177	581
178	582
179	583
180	585
181	586
293	668
336	587
347	587
348	588
349	588
358	589
361	595
362	805
364	484
365	822
369	808
370	818
371	822
373	851
374	852
379	809
380	810
381	818
391	778

M. I.	W.
503	787
504	787
834	780
948 ff.	506
951 ff.	507
956	507
958 ff.	508
964 ff.	508
966	508
967 ff.	509
973	509
978	509
980	509
998	510
999	510
1000	511
M. II.	**W.**
32	661
48	450
49	449
50	452
51	452
52	455 460
53	455 460
54	451
55	456 460
58	460
59	479
62	462
63	463
64	464
65	464 f.
66	457
67	465
68	466
69	466
70	466
71	467
72	468
73	469
74	469
75	470
77	471
78	471
83	472
85	473
132	475

M. II.	W.
. 133	. 476
. 140	. 490
. 151	. 490
. 158	. 476
. 167	. 594
. 168	. 594
. 183	. 458
. 184	. 459
. 185	. 459
. 239	. 590
. 243	. 592
. 256	. 597
. 257	. 598
. 258	. 600
. 259	. 605
. 260	. 605
. 279	. 782
. 332	. 500
. 333	. 501
. 334	. 502
. 335	. 503
. 355	. 591
. 664	. 725
. 665	. 726
. 666	. 727
. 667	. 728
. 668	. 729
. 669	. 734
. 670	. 729
. 671	. 730
. 672	. 733
. 673	. 733
. 674	. 735
. 675	. 735
. 676	. 736
. 704	. 737
. 705	. 738
. 706	. 737
. 707	. 738
. 708	. 738
. 709	. 739
. 710	. 732
. 711	. 731
. 713	. 730
. 717	. 740
. 718	. 741

M. II.	W.
. 719	. 744
. 721	. 744

N.	W.
. IV	. 662
. IX	. 662 f.
. X	. 662
. XII	. 664
. XV	. 531
. XVIII*)	. 570
. XX	. 535
. 14	. 669
. 30	. 533
. 33	. 670
. 34	. 673
. 35	. 674
. 36	. 674
. 38	. 675
. 41	. 676
. 42	. 771
. 51	. 823
. 73	. 669
. 80	. 534
. 89	. 654
. 120 f.	. 771 f.
. 129	. 608
. 133 f.	. 535

P.	W.
. 8	. 594
. 16 *)	. 772
. 20 *) f.	. 604
. 37	. 455 f.
. 38	. 458 f.
. 56 f.	. 451
. 64	. 655, 658
. 94 f.	. 590
. 97	. 777
. 99	. 592
. 114 f.	. 597
. 115 f.	. 598
. 117	. 600
. 118 f.	. 605
. 141	. 492 496
. 144	. 495 281 f.
. 187	. 662
. 213	. 782
. 215 f.	. 501

P.	W.
. 216	. 501
. 217 f.	. 502
. 218 f.	. 503
. 225	. 491
. 245 f.	. 591
. 256	. 595
. 269	. 782 784 f.
. 270	. 781

Pr.	W.
. 109	. 580
. 110	. 586
. 111	. 586
. 113	. 581
. 120	. 573
. 122 *)	. 536
. 123	. 540
. 167	. 483

R.	W.
. 9 f.	. 760 ff.
. 10 *)	. 765
. 11 f.	. 764
. 13	. 766
. 16 f.	. 753
. 17 f.	. 754
. 25	. 749
36	. 749 f.
. 59	. 881
. 60	. 881
. 70	. 660
. 79	. 881
. 89 *) f.	. 611
. 142 ff.	. 611. 614
. 145 ff.	. 615. 619
. 154	. 619. 635
. 155	. 608. 620. 635
. 156 *)	. 609. 612
. 157	. 620
. 167 f.	. 621
. 171	. 643
. 173	. 644
. 179 f.	. 644
. 181 f.	. 648
. 182 *) f.	. 622. 649. 716
. 184 f.	. 623
. 185	. 711 f.
. 186 f.	. 624

R.	W.
. 188 f.	. 650
. 189 f.	. 650 f.
. 190	. 652
. 197 ff.	. 625
. 202 ff.	. 621
. 204 *)	. 622
. 226	. 614. 626
. 227 ff.	. 627
. 238 f.	. 628
. 239	. 628
. 248	. 629
. 250	. 629
. 251	. 630
. 254	. 630
. 269	. 637
. 270	. 631
. 276 *)	. 631
. 278	. 630
. 299 f.	. 633
. 306 *) f.	. 635
. 308	. 631. 633
. 309 f.	. 634

S. I.	W.
. 18 ff.	. 685
. 19	. 671
. 20	. 671
. 33 ff.	. 686
. 41 ff.	. 688
. 57 ff.	. 690
. 58	, 708
. 62 ff.	. 691
. 63	. 709
. 68 ff.	. 692
. 83 ff.	. 693
. 94 ff.	. 696
. 109 ff.	. 697
. 114 ff.	. 698
. 120 ff.	. 699
. 127 ff.	. 700
. 134 ff.	. 701
. 149 ff.	. 702
. 152 ff.	. 703
. 168 ff.	. 704
. 175 ff.	. 706
. 180 ff.	. 706
. 263 f.	. 707

S. III.	W.
. 61	. 610
. 385 ff.	. 854. 860
. 386	. 861
. 387	. 725. 745. 747

S. IV.	W.
. 4	. 776

T.	W.
. 10	. 750
. 21	. 751
. 43 f.	. 755
. 44 f.	. 756
. 45	. 756
. 48	. 753
. 50 f.	. 877
. 76 ff.	. 610. 758
. 77 f.	. 759
. 93 f.	. 711
. 94 f.	. 710
. 95	. 711
. 97	. 711
. 112	. 790
. 113	. 770
. 137 f.	. 754
. 143	. 751

U.	W.
. LVII *)	. 537
. 52 ff.	. 497
. 59 *)	. 511
. 121	. 870. 876
. 122	. 879
. 173 f.	. 725
. 174	. 726 f.
. 175 *)	. 728
. 176 f.	. 734
. 177 f.	. 729
. 178	. 730. 733
. 179	. 729. 733 f.
. 180	. 734
. 186	. 736
. 201	. 784
. 202	. 737
. 203	. 736. 738
. 204 f.	. 738 f.
. 205	. 732
. 207	. 730
. 209	. 731
. 211	. 731
. 213	. 740
. 214	. 741
. 218	. 741
. 220	. 744
. 230	. 767. 770
. 261	. 785
. 320	. 724
. 332	. 724
. 462 ff.	. 870
. 463	. 867

Z.	W.
. 13	. 713
. 23	. 720
. 31 f.	. 718
. 32 f.	. 717
. 35	. 717 **)
. 43	. 712
. 72 f.	. 656. 659

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 78 Zeile 19 v. o. ſtatt 37 l. 73.
— 97 — 18 — — — Entfernung l. Entfernungen
— 188 — 1 — — — Verſtandesbergiff l. Verſtandesbegriff.
— 237 — 15 — — hinter 457 fehlt 451.
— 325 — 13 v. u. ſtatt 154 l. 148.
— 327 — 5 — — vor 154 fehlt 152.
— 333 — 13 v. o. hinter 160 fehlt C. 1. A. 98. f.
— 366 — 16 v. u. ſtatt 4 l. 5.
— 457 zweite Columne Zeile 18 v. o. unter 95 fehlt 1 A. 98. f. 333.
— — — — — 34 — — ſtatt 185 l. 188.
— 459 erſte — — 7 u. 8 ſind wegzuſtreichen.
— — zweite — — 8 v. u. unter 121 fehlt 148. 325.
— — — — — 7 — — — 149 — 152. 327.
— — — — — 5 — — ſtatt 325 l. 127.
— 460 — — — 1 — — unter 816 fehlt 832. 220. 833. 220.
— 461 erſte — — 18 — — unter 450 fehlt 451. 251.
— 620 Zeile 9 v. u. fehlt Fig. 18.
— 694 — 18 — o. hinter Sinne fehlt M. I. 155.
— 695 — 13 — — hinter 160 fehlt M. I. 155.
— 735 — 11 — — ſtatt ungleicher l. gleicher.
— 874 — 3 — u. hinter Belehrung fehlt, und Leidenſchaft, auch Glückſeligkeit, 13.
— 875 — 8 — — vor 617 fehlt 613.
— 878 erſte Columne Z. 5 nnter 31 fehlt 151. 694. 155. 695.

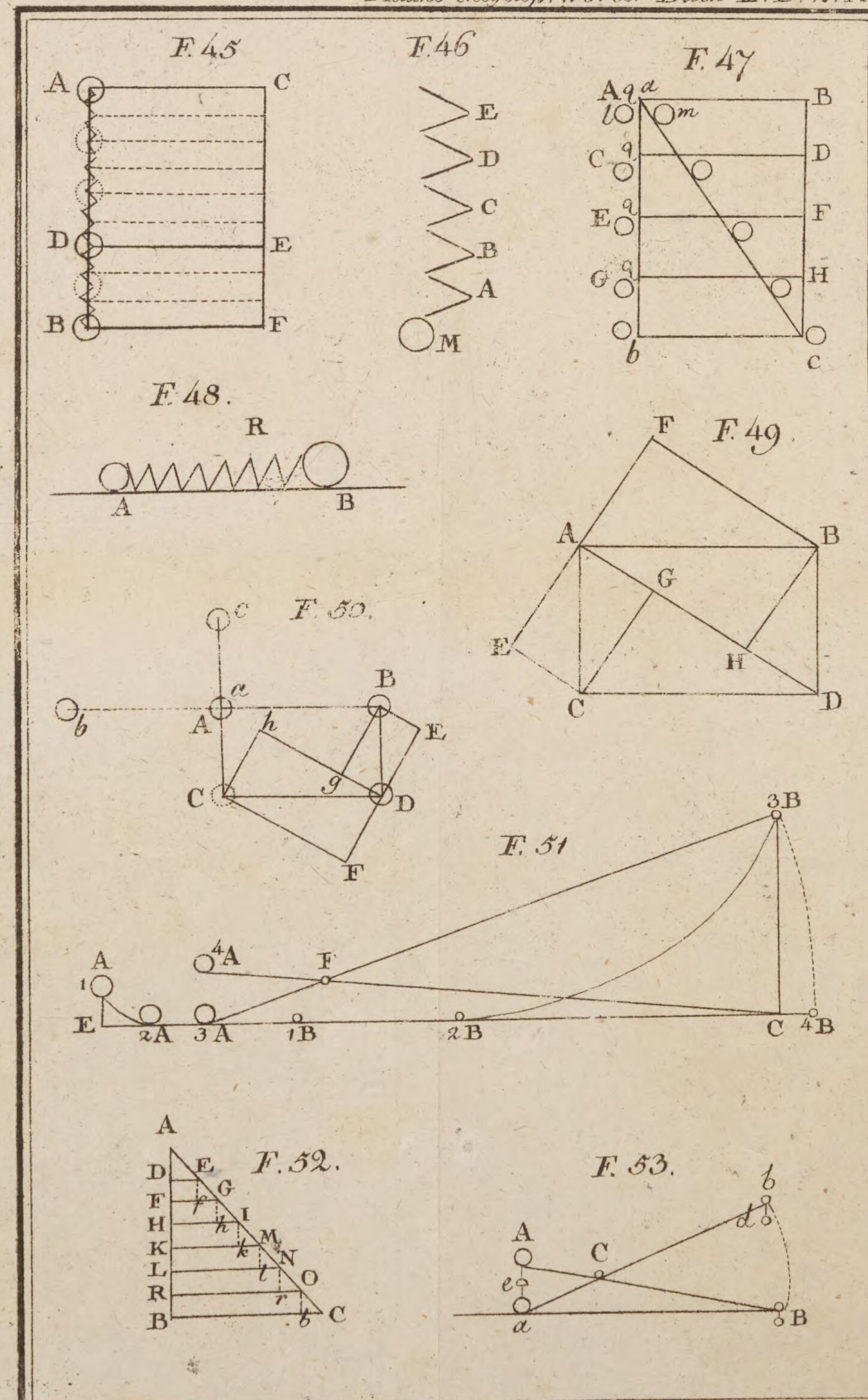
Im zweiten Bande.

Seite 61 Zeile 10 v. o. hinter 165 fehlt M. I. 353.
— 248 — 13 v. u. ſtatt 140 lies 139.
— 287 — 6 v. o. hinter 242 fehlt 246.
— 293 — 2 — — ſtatt Wahrnehmungen l. Verſuche.
— 496 erſte Columne Zeile 13 v. o. hinter 139 fehlt f. und 246 fehlt 248.
— — — — — 14 — — iſt wegzuſtreichen.
— — — — — 9 v. u. vor 288 fehlt 287.
— 499 — — — 9 unter 245 fehlt 246. 287.
— — zweite — — 5 v. o. ſtatt 354. 95 l. 353. 61.
— 502 erſte — — 12 — — ſtatt 244 l. 242.

Im dritten Bande.

Seite 3 Zeile 6 v. u. hinter bleibt setze man hinzu: (weil wir nicht vor jedem Fehler in der Verknüpfung unserer Begriffe ganz sicher sind, der nur in der Construction gleich sichtbar wird).

— 421 Z. 2 v. u. Anmerk. statt Kunzen l. Kuntzen.
— 423 zweite Columne Zeile 9 v. o. hinter 335 fehlt 418.
— — — — — 1 v. u. unter 310 fehlt 319. 417.
— 424 erste — — 20 — — hinter 345 fehlt 421.
— 428 — — — 21 v. o. unter 687 fehlt 780. 291. 781. 291.
— — — — — 20 v. u. unter 1 fehlt 16. 418.
— 430 — — — 5 v. o. unter 282 fehlt 286. 420.
— — — — — 19 — — unter 479 fehlt 513. 417.
— — zweite — — 8 v. u. hinter 146 fehlt 419.
— 461 Zeile 17 — — statt R l. K.
— 466 — 1 v. u. — 79 l. 70.
— 473 — 1 — — — R l. K.
— 477 — 3 — — — R l. K.
— 478 — 14 v. o. — R l. K.
— — — 13 v. u. — P l. K.
— 540 — 11 — — — Boyoin l. Boyvin.
— 580 — 10 — — — Erscheinugen l. Erscheinungen.
— 597 — 10 v. o. — 286 l. 256.
— 598 — 1 v. u. — 258 l. 257.
— 625 — 19 v. o. — K. l. R.
— 664 ist die Seitenzahl 664.
— 747 Zeile 3 v. u. statt 487 l. 387.
— 783 — 13 — — — S l. L.
— 815 — 8 v. o. — Realitatät l. Realität.
— 870 — 3 — — — III. l. 111.


F. 45
F. 46
F. 47
F. 48.
F. 49
F. 50.
F. 51
F. 52.
F. 53.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 3, Abth. 2 : Mit 1 Kupfer

1801

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916241-8